الرسالة الكمالية
في الحقائق الإلهية



تأليف
الإمام أبي عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن علي
المعروف بابن الخطيب وبالفخر الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق علي محيي الدين

ويليه

كتاب المشاعر

تأليف
الملا صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي
المعروف بالملا صدرا
المتوفى سنة ١٠٥٩ هـ

ضبطه وصححه
خالد عبد الكريم [illegible]

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الرسالة الكمالية
في الحقائق الإلهية

تأليف
الإمام أبي عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن علي
المعروف بابن الخطيب وبالفخر الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق
علي محيي الدين

ويليه

كتاب المشاعر

تأليف
الملا صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي
المعروف بالملا صدرا
المتوفى سنة ١٠٥٩ هـ

ضبطه وصححه
خالد عبد الكريم الطرزي

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد: ١١ - ٩٤٢٤ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax: 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box: 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ère Étage
Tel. & Fax: 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P.: 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3649-6
9782745136497

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بين يدي الكتاب

المؤلف والكتاب:

أمّا المؤلف، فهو أشهر من أن يعرَّف؛ لأنه كان في طليعة علماء عصره سعة فكر، وغزارة إنتاج، وإلماماً بثقافات العصر، على الرغم من تعددها، وتباين اتجاهاتها؛ فقد كان مفسراً، ومتكلماً، وفقيهاً، وأصولياً، وكاتباً وشاعراً، ورياضياً، وطبيباً، مشاركاً في كثير من العلوم الشائعة في زمانه.

ولذلك، فإننا سنقتصر ـ في ترجمته ـ على النزر اليسير من وقائع سيرته، مما هو لازم في مثل هذه المواضع.

فهو: أبو عبد الله فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي الطبرستاني الرازي، القاسمي التميمي الشافعي المعروف بابن الخطيب.

ولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان من سنة ثلاث أو أربع، أو خمس وخمس مئة في مدينة الرَّي.

تلقى علومه على طائفة من علماء عصره، فاشتغل في مبدأ أمره على والده ضياء الدين عمر، وقرأ الحكمة على مجد الدين الجيلي بمراغة، وعلى غيره من أساطين العلم حتى مهر في جملة من العلوم.

ويبدو أنه كان مولعاً بالأسفار، فقد شد الرحال إلى خوارزم وما وراء النهر، وخراسان، وقد جرى بينه وبين أهل خوارزم كلام يعود إلى المذهب والاعتقاد، فأخرج من البلدة. ولما قصد ما وراء النهر، جرى له مثل ذلك، فعاد إلى الري مسقط رأسه.

وقد قيل في وصفه: «إنه كان رَبْعَ القامة، عَبْل الجسم، كث اللحية، جهوري الصوت، صاحب وقار وحشمة، له ثروة ومماليك، وبزة حسنة، وهيئة جميلة.

وكان خطيباً بارعاً، متمرساً في الوعظ، وكان لمواعظه وقع شديد على سامعيه، وكان يعظ باللسانين العربي والفارسي.

وكان ذا ثروة واسعة، وله خدم وحشم. وقد قيل في سبب ثرائه: إنه كان في الرّي طبيب حاذق، ذو ثروة ونعمةً، وكان له ابنتان، فزوجهما من ابني فخر الدين لما أحسَّ بدنو أجله. ولما توفي الطبيب، استولى الرازي على جميع أمواله.

اتصل فخر الدين الرازي بشهاب الدين الغوري صاحب غزنة، فأكرمه، وأغدق عليه الأموال، واتصل بالسلطان محمد تكش، المعروف بعلاء الدين خوارزم شاه، فكانت له عنده حظوة ومنزلة عالية.

آثاره:

عاش الفخر الرازي حياة خصبة عامرة بالنتاج العلمي والأدبي، فقد قضى عمره في التأليف والتصنيف في شتى حقول المعرفة. ألف في التفسير، والأصول، والفقه، والحديث، والأنساب، والكلام، والفلسفة، والطب، والملل والنحل، والنحو، والبيان، والنجوم، والرمل، والسحر، وقيل: إن مؤلفاته بلغت مائتي مؤلف، وقد عدّ له صاحب «هدية العارفين» وحده نيفاً وثمانين مصنفاً. وإليك ثبتاً ببعض ما وقفنا عليه منها:

١ ـ الآيات البينات.

٢ ـ إبطال القياس.

٣ ـ إحكام الأحكام.

٤ ـ الأحكام العلائية في الأعلام السماوية.

٥ ـ الاختيارات السماوية.

٦ ـ أجوبة المسائل البخارية.

٧ ـ أخلاق فخر الدين.

٨ ـ الأربعين في أصول الدين.

٩ ـ إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار.

١٠ ـ أسرار التنزيل وأنوار التأويل.

١١ ـ الإنارات في شرح الإشارات لابن سينا.

١٢ ـ بحر الأنساب.

١٣ ـ البراهين البهائية.

١٤ ـ البرهان في قراءة القرآن.

١٥ ـ البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان.

١٦ ـ تأسيس التقديس.

١٧ ـ تحصيل الحق في الكلام.

١٨ ـ التخيير في علم التعبير.

١٩ ـ تعجيز الفلاسفة.

٢٠ ـ تفسير سورة الإخلاص.

٢١ ـ تهذيب الدلائل وعيون المسائل.

٢٢ ـ جامع العلوم ـ فارسي.

٢٣ ـ جمل في الكلام.

٢٤ ـ الحكمة المشرقية في الفلسفة.

٢٥ ـ حدائق الأنوار في حقائق الأسرار.

٢٦ ـ خمسين في أصول الدين (كذا).

٢٧ ـ دراية الإعجاز، وهو مختصر كتابي «دلائل الإعجاز»، و«أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني.

٢٨ ـ دراية الأصول.

٢٩ ـ درة التنزيل وغرة التأويل في الآيات المتشابهات.

٣٠ ـ الدلائل في عيون المسائل.

٣١ ـ ذم الدنيا.

٣٢ ـ رسالة الجواهر.

٣٣ ـ رسالة الحدوث.

٣٤ ـ الرسالة الكمالية في الحقائق الإلٰهية، وهي هذه الرسالة وسيأتي الحديث عنها.

٣٥ ـ الرسالة المحمدية (كذا).

٣٦ ـ رسالة النبوات.

٣٧ ـ الرياض المونقة.

٣٨ ـ الزبدة.

٣٩ ـ سداسيات في الحديث.

٤٠ ـ السر المكتوم في مخاطبة النجوم.

٤١ ـ شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

٤٢ ـ شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري.

٤٣ ـ شرح عيون الحكمة لابن سينا.

٤٤ ـ شرح القانون لابن سينا.

٤٥ ـ شرح المفصل للزمخشري.

٤٦ ـ شرح الوجيز للغزالي.

٤٧ ـ شرح نهج البلاغة.

٤٨ ـ شفاء العي والخلاف.

٤٩ ـ طريقة العلائية.

٥٠ ـ عصمة الأنبياء.

٥١ ـ عمدة النظار وزينة الأفكار.

٥٢ ـ فضائل الأصحاب.

٥٣ ـ كتاب الأشربة.

٥٤ ـ كتاب التشريح.

٥٥ ـ كتاب الحق والبعث.

٥٦ ـ كتاب الرعاية.

٥٧ ـ كتاب الرمل.

٥٨ ـ كتاب الفراسة.

٥٩ ـ كتاب القضاء والقدر.

٦٠ ـ كتاب الملل والنحل.

٦١ ـ كتاب النبض.

٦٢ ـ كتاب النفس والروح.

٦٣ ـ لطائف الغياثية.

٦٤ ـ لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات.

٦٥ ـ مباحث الحدوث.

٦٦ ـ المباحث العمادية في المطالع العادية.

٦٧ ـ المباحث المشرقية في العلم الإلهي.

٦٨ ـ المحصل في أصول الفقه.

٦٩ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين في علم الكلام.

٧٠ ـ المحصول في علم الأصول.

٧١ ـ المسك العبيق في قضية يوسف الصديق.

٧٢ ـ مصادرات إقليدس.

٧٣ ـ المطالب العالية في الكلام ـ مجلدات.

٧٤ ـ المعالم في الأصول.

٧٥ ـ مفاتيح الغيب في تفسير القرآن ـ عشر مجلدات.

٧٦ ـ الملخص في المنطق والحكمة.

٧٧ ـ مناقب الإمام الشافعي.

٧٨ ـ منتخب المحصول.

٧٩ ـ نفثة المصدور.

٨٠ ـ نقد التنزيل.

٨١ ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز في علم البيان.

٨٢ ـ نهاية العقول في الكلام.

وفاته:

توفي الفخر الرازي ـ بإجماع المؤرخين ـ سنة (٦٠٦هـ) بهرات ودفن فيها، وقد قيل في سبب وفاته أنه كانت له مع الكرّامية خصومات ومناظرات عقائدية وإنه كان ينال منهم سبّاً وتكفيراً، فدسوا له من سقاه السّم، فمات.

الرسالة الكمالية في الحقائق الإلٰهية:

وهي هذه الرسالة الماثلة بين أيدينا، وقد ذكرها أهل الفهارس منسوبة إليه، وزاد بعضهم أن الفخر الرازي وضع رسالته هذه بالفارسية، ولكن لم يشر أحد إلى من نقلها من الأقدمين إلى العربية، ولعل الفخر الرازي نفسه هو الذي تولى ترجمتها، فإنه كان ملماً باللغتين معاً، وينظم الشعر الجيد فيهما.

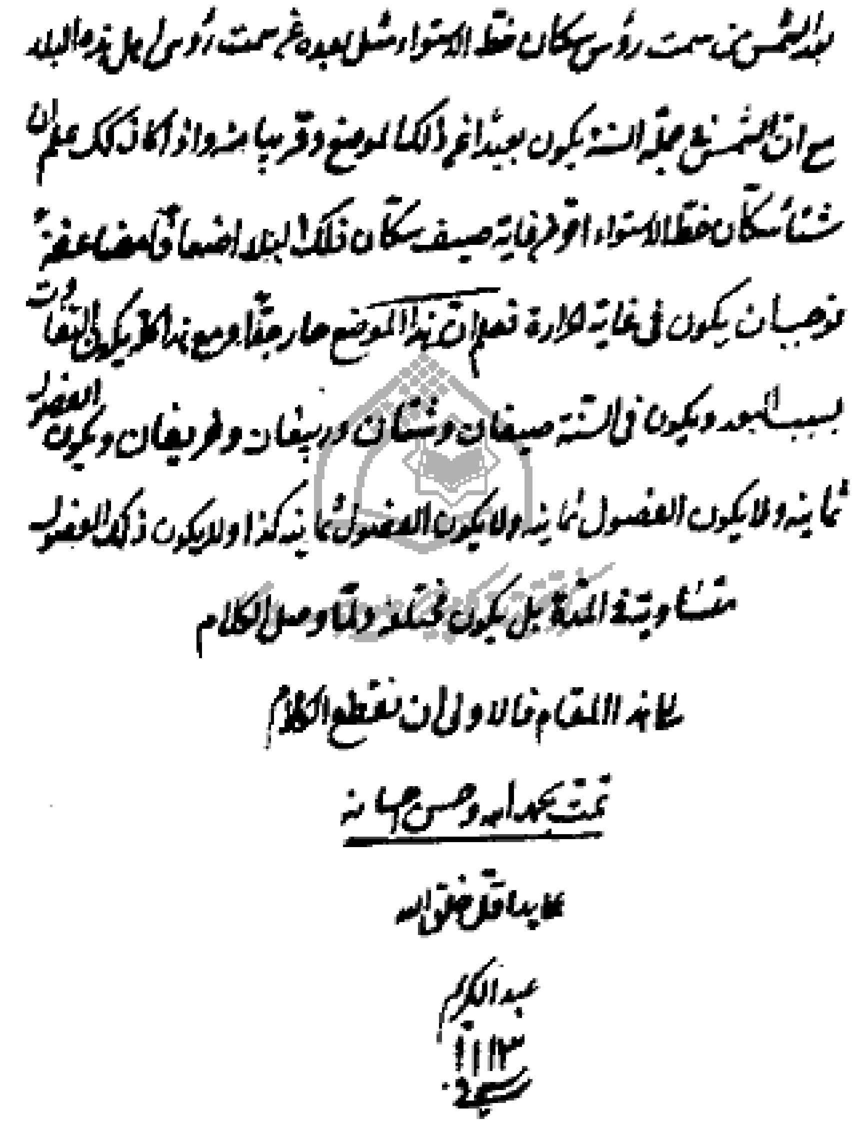
لقد تمّ تحقيق الكتاب على النسخة الخطية الوحيدة منه، وهي النسخة الموجودة في مكتبة المغفور له الأستاذ صالح شمسة أحد أعلام المثقفين في النجف الأشرف، وهي مكتوبة بخط جيد نسبياً، وبعض صفحاتها مكتوب بخط فارسي. وهي تقع في ٩٦صفحة، في كل صفحة ١٧سطراً مقاسها ٨سم، وقد سقطت منها صفحة العنوان، وذكر في آخرها اسم مستنسخها هكذا: «تمت بحمد الله وحسن إحسانه على يد أقل الخلق عبد الكريم في سنة ١١١٣. ويبدو أن ناسخها هذا كان أعجمياً لا يحسن اللغة العربية بدليل أن المخطوطة مليئة بالأخطاء النحوية واللغوية، وخاصة ما يتعلق منها بالتذكير والتأنيث، فقد عمل في الكتاب على هواه، فأنث ما هو مذكر، وربما ذكر ما هو مؤنث، ولكن ذلك لم يثننا عن العمل على تحقيقه، وبذل الجهد لتقويم نصه، وإخراجه على الوجه اللائق. ومما يؤسف له أن الأخطاء كانت من الكثرة بحيث تعذر علينا الإشارة إليها جميعاً في الهامش، لأننا رأينا أن الالتزام بذلك يثقل الكتاب، ويشوّه صورته لدى القارىء وكذا فقد اكتفينا بتصحيح القسم الأعظم من الأغلاط دون الإشارة إليها، لظهورها ووضوحها، ولم نشر إلا إلى النزر القليل مما يحتاج إلى توضيح. وبالله التوفيق.

علي محيي الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله اجمعين قال مولانا افضل المتأخرين
استاد الدنيا خاتم المجتهدين الداعي الى الحق بالحق فخر الملة والدين ابو عبد الله
محمد بن عمر بن الحسين بن علي الرازي قدس سره ونور ضريحه اما بعد فان كل مطلوب كان انفع
وابقى كون بالطلب احق واحرى والعلم من بين المطالب كذلك فيكون المطلوب بالتحقيق
والاوفق واشرفية علم الالهي من بين سائر العلوم من جهة وجوه الاول ان معلومه وموضوعه
اشرف المعلومات والموضوعات الثاني ان براهينه اقوى من البراهين لان براهين العلم
الحقيقية سيما علم الالهي مركبة من مقدمات اولية الثالث ان احتياج الكل الناس في تحصيل
الى جميع سعادات الدين والدنيا منوط بمعرفة الباري جل شأنه وآلائه احتياج سائر العلوم
المفتقرة اليه لان مبادئها ومقدماتها لا تبرهن الا في ذلك العلم الرابع ان الالذ في ضمن
العلم والبهجة الكاملة من جميع الاشياء بديهية فيكون بالطلب احق من بين سائر العلوم
البتة واول فهذا دليل اقناعي على ان هذا العلم اشرف العلوم فلما كان في غاية
الشرف وغاية درجة ومنقبة ظهر انه لا يكون علم اولى بالتحصيل من هذا العلم ونال هذا
العلم انظار كثيرة وافكار مستفيضة ونقل كلمات المتقدمين مع انا وجدنا فيها امورا
كثيرة لا يوافق القانون الصحيح والمهيا بالمنطق ومشتت في هذا الباب كتبا مفيدة
فكتبت هذه الرسالة على سبيل الاختصار مرتبا على مقالات ستة العشرة وفي المقالة الاولى في بيان
علم المنطق وتذكرت نكات لا توجد في كتب المتقدمين وفي المقالة الثانية شرح ...

الصفحة الأولى من مخطوطة الرسالة الكمالية



بعد الشمس عن سمت رؤوس سكان خط الاستواء مثل بعده عن سمت رؤوس أهل هذه البلد
مع أن الشمس في جملة السنة يكون بعيداً عن ذلك الموضع وقريباً منه وإذا كان كذلك علم أن
شتاء سكان خط الاستواء أو في غاية صيف سكان ذلك البلد أضعافاً مضاعفة
فوجب أن يكون في غاية الحرارة فعلم أن هذا الموضع حار جداً ومع هذا لا يكون التفاوت
بسبب البعد ويكون في السنة صيفان وشتاءان وربيعان وخريفان ويكون الفصول
ثمانية ولا يكون الفصول ثمانية ولا يكون الفصول ثمانية كذا ولا يكون ذلك الفصول
متساوية المدة بل يكون مختلفة وهنا وصل الكلام
مثل هذا المقام فالأولى أن نقطع الكلام

تمت بحمد الله وحسن عنايته

كاتبه أقل خلق الله

عبد الكريم

١١١٣

سنة

الصفحة الأخيرة من مخطوطة الرسالة الكمالية

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين. قال مولانا أفضل المتأخرين، أستاذ الدنيا، خاتم المجتهدين، الداعي إلى الحق، حجّة الله على الخلق، فخر الملة والدين، أبو عبد الله، محمد بن عمر بن الحسين بن علي الرازي، قدّس الله روحه، ونوّر مضجعه، وطاب ضريحه: كلُّ مطلوب كان أشرف وأبقى، يكون بالطّلب أحق وأحرى، والعلمُ بين المطالب كذلك. فتكون المطلوبية أليق وأوفق.

وأشرفية علم الإلٰهي من بين سائر العلوم من خمسة أوجه:

الأول: أنّ معلومه وموضوعه أشرف المعلومات والموضوعات.

الثاني: أنّ براهينه أقوى من البراهين؛ لأنّ براهين العلم الحقيقية، سيما علم الإلٰهي مركبة من مقدمات أولية.

الثالث: إنه محتاج إليه لكل الناس؛ لأنه معلومٌ أنّ جميعَ سعادات الدين والدنيا منوطٌ بمعرفة الباري جلّ شأنه.

الرابع: احتياجُ سائر العلوم الحقيقية إليه؛ لأن مبادئها ومقدماتها لا تبرهن إلا في ذلك العلم.

الخامس: إنّ الكفر ضدُّ ذلك العلم، وأقبحيّةُ الكفر من جميع الأشياء بديهية، فيكون بالمطلوبية من بين سائر العلوم أليق وأولى. فهذا دليلٌ إقناعي، على أن هذا العلم أشرفُ العلوم. فلما ظهر نهايةُ شرفه، وغاية درجته، ومنقبته، ظهر أنّه لا يكون علمٌ أولى بالتحصيل من هذا العلم. ولنا في هذا العلم أنصارٌ كثيرة، وأفكارٌ مستفيضة، ونقْلُ كلمات المتقدمين، مع أنا وجدنا فيها أموراً كثيرة لا توافق القانون العقليَّ، والمعيار المنطقيَّ. وصنّفنا في هذا الباب كتباً عديدة[1]، فكتبنا هذه الرسالة على سبيل الاختصار، مرتبة على مقالاته العشر. وفي المقالة الأولى نبيِّن علمَ المنطق، ونذكرُ نُكاتٍ لا توجد في كتب المتقدمين، وفي المقالة الثانية شرح قاطيفورياس، وفي المقالة الأخرى شرح أصول علم الإلٰهيّ والطبيعيّ، وفي المقالة الأخيرة بعضاً من أصول علم الهيئة. وفي

---

(١) في الأصل: «عميدة»، والصحيح ما أثبتناه.

الجملة لا يعرف قدرَ هذا المختصر إلا من يطالع في هذه العلوم كتباً كثيرة؛ ليعلم التفاوت، ولكن نحمد الله أن مصنِّفنا هذا المختصر، مطَّلِعٌ على الكتب، وواقفٌ على دقائق. وسميته بـ «الرسالة الكمالية في الحقائق الإلٰهية». والمرجو من الله تبارك وتعالى أن يحفظه من الخطأ والمزلة، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

السابع: في المقولات النسبية.

الثامن: في أَنْ يَفْعَلَ، وَأَنْ يَنْفَعِلَ.

التاسع: في المقابلات.

العاشر: في لواحق المقولات.

المقالة الثالثة: في معرفة ذات الباري عز اسمه.

وهذه المقالة مرتبة على عشرين فصلاً[1]:

الأول: في معرفة الواجب والممتنع، والممكن.

الثاني: في إثبات واجب الوجود.

الثالث: في بيان أن عدم واجب الوجود محال.

الرابع: في بيان[2] أنَّ واجب الوجود ليس بجسم.

الخامس: في بيان أنَّ واجب الوجود ليس بعرض.

السادس: في بيان أنَّ ذات الباري تعالى لا تحصل في محل.

السابع: في بيان أنَّ الاتحاد به جلَّ شأنه مُحال.

الثامن: في بيان أنَّ الكَثرة فيه جلَّ سلطانه مُحال من كلِّ وجه.

التاسع: في وجوب واجب الوجود، وبيان أن وجوبَ الوجود نفسُ حقيقته، أم لا؟

العاشر: في أنَّ وجود الواجب نفسُ حقيقته.

الحادي عشر: في أنَّ ذات الباري ليس بمعلومة للبشر.

الثاني عشر: في أنَّ صلته بوجود الوجوب صفةٌ سلبيةٌ أم ثبوتية؟

الثالث عشر: في أنَّ شخصية كلِّ شخص صفةٌ زائدةٌ على ماهيته.

الرابع عشر: في وحدة واجب الوجود.

الخامس عشر: في أنّه تعالى ليس بجوهر.

السادس عشر: في أنّه تعالى حقٌّ محض.

---

(١) في الأصل: «عشرين فصول»، تصحيف وما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

السابع عشر: في أنه تعالى خيرٌ محض.

الثامن عشر: في أنّه تامٌ، وفوق التمام.

التاسع عشر: في أنَّ حقيقة الواجب تعالى بخلاف ماهيات الممكنات.

العشرون: في حدوث العالم.

المقالة الرابعة: في صفات واجب الوجود وهي مرتبة على عشرة فصول.

الأول: في أنّه تعالى عالمٌ بذاته.

الثاني: في بيان كيفية وحدة العاقل والمعقول.

الثالث: في أنّه تعالى عالمٌ بالكلّيات.

الرابع: في أنّه تعالى عالمٌ بالجزئيات.

الخامس: في أنّه تعالى مُريد.

السادس: في أنَّ علمَه تعالى فعليٌ لا انفعاليٌ.

السابع: في أنّه تعالى قادر.

الثامن: في بيان عنايته تعالى.

التاسع: في أنه تعالى عاشق ومعشوق.

العاشر: في شرح صفاته تعالى.

المقالة الخامسة: في أفعاله تعالى وفيها ثلاثة فصول:

الأول: في تأثير العلّة الأولى.

الثاني: في أن المعلولَ الأولَ عقلٌ محض.

الثالث: في كيفية صدور الممكنات من العقل الأول.

المقالة السادسة: في أحوال الأجسام والحركات، وما يتعلّق بها، وفيه عشرة فصول:

الأول: في الجزء الذي لا يتجزأ.

الثاني: في الهيولى والصورة.

الثالث: في الحركة.

الرابع: في الزمان.

الخامس: في ماهية الزمان.

السادس: في إثبات المكان.

السابع: في بيان ماهية المكان.

الثامن: في بيان استحالة الخلاء.

التاسع: في براهين تناهي الأجسام.

العاشر: في أنَّ العالم الجسماني ليس إلا واحداً.

المقالة السابعة: في بيان صفات الأفلاك، وفيه عشرة فصول:

الأول: في بيان أنَّ الفلك بسيط.

الثاني: في بيان أنَّ الفلك ليس بثقيل، ولا خفيف.

الثالث: في أنَّ الفلك ليس بحارّ، ولا بارد.

الرابع: في أنَّ الفلك والأفلاك كروية.

الخامس: في أنَّ الفلك والأفلاك متحركة.

السادس: في أنَّ الأفلاك متحركة بالإرادة.

السابع: في إثبات النفوس الفلكية.

الثامن: في غرض الأفلاك من الحركة.

التاسع: في إثبات العقول.

العاشر: في نقل حجج آخر تذكر في إثبات العقول.

المقالة الثامنة: في إثبات الأركان والعناصر، وفيها عشرة فصول:

الأول: في ترتيب الأركان.

الثاني: في إثبات الكون والفساد على العناصر الأربعة.

الثالث: في إثبات الاستحالة.

الرابع: في المزاج.

الخامس: في أقسام المزاج.

السادس: في الإشارة إلى أصول الآثار العلوية.

السابع: في أن حدوث الطبائع النوعية من النبات والحيوان على سبيل التولد لا على سبيل التوالد.

الثامن: في أن الشكل الحاصل في الفلك يجوز أن يحصل مثل ذلك الشكل مرة أخرى أم لا.

التاسع: في بيان أن الشخصين المتساويين في المزاج من كل الوجوه أيجوز أن يوجد أم لا.

العاشر: في مراتب الكائنات.

المقالة التاسعة: في علم النفس، وفيها عشرة فصول:

الأول: في حدّ النفس.

الثاني: في شرح آثار النفس.

الثالث: في تعديد النفوس.

الرابع: في إثبات أن النفس الناطقة ليست بجسم، ولا جسماني.

الخامس: في أن النفوس الناطقة جملة واحدة في اللوح.

السادس: في حدوث النفس الناطقة.

السابع: في أن النفس الناطقة باقية بعد فناء البدن.

الثامن: في سبب الرؤيا.

التاسع: في إثبات السعادة والشقاوة النفسانيتين.

العاشر: في نفوس الحيوانات.

المقالة العاشرة: في علم الهيئة، وفيه ستة فصول:

الأول: في بيان أن السماوات والعناصر، كلها كروية.

الثاني: في ترتيب الأفلاك.

الثالث: في عدد الأفلاك.

الرابع: في تحديد البروج.

الخامس: في ذكر مقدمات عليها مدار علم الهيئة.

السادس: في بيان الأرضين، وبها نختم الرسالة. وبالله التوفيق.

المقالة الأولى

في المنطق

وفيه عشرة فصول:

الفصل الأول من المقالة الأولى: في إيساغوجي اللفظ.

إمّا أنْ يكون دليلاً على معنى وضع ذلك اللفظ له. ويقال له باعتبار الدلالة: المطابقة، وإمّا أنْ يكون دليلاً على جزء من أجزاء ذلك المعنى، ويقال له: التَّضمُن، أو يكون دليلاً على معنًى خارج عن الموضوع له، باعتبار أنَّ لذلك الخارج تعلُق بالمعنى الموضوع له، ويقال له: الالتزام.

واللفظ المطابق، إمّا أن يكون جزؤه دليلاً على جزء معناه. ويقال له المركب، أو لا، وهو المفرد. والمفرد إمّا أن يكون نفسُ تصورِ معناه مانعاً من الشركة، وهو الجزئي أولاً، وهو الكلّي. والكلّيّ إمّا نفسُ الماهية، أو جزؤها، أو خارجاً عنها.

الأول: الدالّ على الماهيّة، بحسب الخصوصية، كما إذا سئل عن ماهية شخص معين، فما يقال في جوابه يسمى: الدلّ بحسب الخصوصية.

الثاني: الدالّ على الماهية بحسب الشركة، كما إذا كان هناك حقائق مشتركة في بعض الذاتيات، فإذا سئل عن تمام القدر المشترك بين الحقائق، فما يقال في جوابه، يسمى: الدالّ على الماهية بحسب الشركة.

الثالث: الدال على الماهية بحسب الشركة والخصوصية، كما إذا كان الأشخاصُ المتعددةُ من نوعٍ واحدٍ، والاختلاف بينها بالعوارض فتمامُ ماهيةِ كل واحدٍ فهما لا محالةُ مشتركةٌ بينه، وبين أشخاص أُخَر.

وأما جزءُ الماهية، وهو كل جزء تتم الماهية منه، ومن آخر يقال له: الذاتيّ. وجزء كل شيء لا محالة متقدم في الوجود والعدم على كله؛ لأنه كلما لم يوجد الجزء، لم يمكن وجود الكل، وكلما لم ينعدم واحد من الأجزاء، لم ينعدم الكلّ، وكما يكون الجزء مقدماً على الكلّ في الوجود الخارجيّ، والعدم، كذلك في الوجود الذهنيّ؛ لأنّه لما لم تكن الماهية غير الأجزاء، لم يكن العلم بالماهية غير العلم بمجموع الأجزاء.

فعلم أن جزء الماهية متقدم على الكلّ في الوجودين والعَدَمين.

واعلمْ أنَّ جزءَ الماهية إما جزءٌ يشارك به غيرَه، أو جزءٌ يمتاز به عن غيره.

الأول: إمَّا كمال القدر المشترك، ويقال له: الجنس أو لا، وهو لا محالة، إمَّا جنس الجنس، أو جنس الفصل، أو فصل الجنس.

والثاني: إمَّا كمال القدر المتميز، ويقال له: الفصل، أو لا. وهو إما لفصل فصل، أو ما يشبه به.

واعلم أنه يمكن أنْ يكون شيءٌ واحدٌ جنساً بالنسبة إلى ما تحته، ونوعاً، بالنسبة إلى ما فوقه، ولكن في الارتقاء والتصاعد يصل إلى جنس لا جنس له فوقه، ويقال له: جنس الأجناس. وفي التنازل ينتهي إلى نوعٍ لا نوعَ تحته. ويقال له: نوعُ الأنواع.

وإذا عُلِم أنَّ الجنسَ قدرٌ مشتركٌ والفصل قدرٌ مميِّز، لا محالة يكون كلُّ واحدٍ منهما خارجاً عن ماهية الآخر، وداخلاً في ماهية النوع. ويجب أنْ يُعلم أنَّ أجزاءَ الماهية ليست بقابلة للأشدِّية والأضعفية، لأنَّ في حال النقصان لا بدَّ أنْ ينعدم شيءٌ منهما. فهذا الشيء إمَّا يُعْتَبَر في تحقق الماهية، فحين النقصان لا بدَّ أنْ تنعدم الماهية، وإمَّا أنْ لا يُعتبر في تحققها. فالنقصان لا يكون في نفس الماهية، بل في أمر خارج عنها، ولا يكونان بكون الجنس، أو الفصل عدمياً؛ لأنَّ عدمَ الأشياء لا يوجد، وكلُّ فصل مقسِّم للجنس الأسفل يكون مقسماً للجنس الأعلى، ولا ينعكس. وكلّ فصل مقوِّم للجنس الأعلى مقوِّم للجنس الأسفل ولا ينعكس وما يقال: إنَّ الفعل علَّةٌ لحصَّة النوع في الجنس، ليس بواجب؛ لأنه يمكن أن يكون صفة للحصة، والصفة محتاجةٌ إلى الموصوف، والمحتاجُ لا يكون علَّةً للمحتاج إليه. ويجب أن يعلم أن النوع يطلق على معنيين، أحدهما ماهيته تكون هي وغيرها تحت جنس. ويقال له: النوع المضاف الآخر كلّ شيء يكون له حقيقة، وتكون تحته أمور لا تختلف إلا بالعدد والفرق بين المعنيين أنَّ النوع بالمعنى الأول نوعيته بالنسبة إلى ما فوقه، والثاني نوعيته بالنسبة إلى ما تحته. وأيضاً يجوز أن يكون الجنس نوعاً بالمعنى الأول. ولا يجوز أن يكون النوع بالمعنى الثاني جنساً لشيء. ويجب أن يعلم أيضاً أنه قد يوجد النوعُ بالمعنى الأول، ولا يوجد النوع بالمعنى الثاني، كالأجناس المتوسطة وقد يوجد بالمعنى الثاني، ولا يوجد بالمعنى الأول، كالماهيات البسيطة فعُلم أنّه ليس بين هذين المعنيين، عمومٌ وخصوصٌ. وأما الخارج عن الماهية، فتقسيمه على وجهين:

الأول: أن كل صفة تكون خارجة عن الماهية، إمَّا لازمة للماهية، أو للوجود أو لا تكون لازمة لهما. ولازم الماهية لزومه إما بلا واسطة، أو بواسطة. واللازم بلا واسطة

يكون بين الثبوت، واللازم الوجود كالسواد للزنجي وما لا يكون لازماً بطيء الزوال كالشباب والهرم، أو سريع الزوال، كالفرح والغمّ.

الثاني: إنها إما مخصوصة بأفراد نوع واحد سواء كان هذا النوع أسفل أو متوسطاً، أو أعلى، وسواء كان له جملة الأفراد، أو لا. وتسمّى تلك الصفة خاصة، أو ليس كذلك، وتسمّى عرضاً عاماً.

الفصل الثاني: في التعريفات.

تصوُرُ الماهيات إما أوليّ، أو مكتسبٌ، ولا يجوز أن يكون الجميع مكتسباً، وإلا دار أو تسلسل، فلم يكن بدٌّ من الاعتراف بتصورات تكون غنية عن الاكتساب. ومعلوم أنّه لا يكون تصور أظهر عند العقل في قسمين:

الأول: ما يفهم الناسُ ببديهة العقول. والتمييز بين هذا القسم وغيره معلوم لضرورة[١] العقل ـ كالألم واللّذة، والإرادة والكراهة، والشهوة، والنفرة، والعلم، والقدرة، وكالوجود والعدم، والوحدة، والكثرة، والوجوب والاستحالة، والإمكان؛ لأنَّ كل أحد يعلم بضرورة العقل ـ أنَّ نفسه موجودة ليست بمعدومة، وأن الشيء الواحد لا يكون موجوداً ومعدوماً، والعلم بهاتين القضيتين إنما يحصل بعد تصوّر الوجود، والعدم، والامتناع، ولما كان العلم بهاتين القضيتين بديهياً ولا يحتاج في تحصيلها إلى كسب وطلبٍ، عُلم أن التصورات الموقوف عليها هذا التصديق غنية عن الاكتساب فعلم أن جميع التصورات ليست بكسبية.

الثاني: أشياء يدركها[٢] الحس كالألوان والأصوات، والضوء والروائح، والحرارة والبرودة، وغيرها، وتصورات هذه الأشياء مستغنية عن الاكتساب؛ لأنَ كلّ أحد يفرّق ـ ببديهة العقل ـ بين كلّ واحد من المحسوسات، وبين غيره، ولا يحتاج في هذا الفرق إلى كسبٍ وطلبٍ، وأيضاً لا يكون ماهية شيء من التصورات أظهر عند العقل من ماهيات هذه الأشياء، فعُلم أنَّ تلك التصورات مستغنية عن الاكتساب، ولا يمكن تعريفها بوجه من الوجوه، وعجزُنا عن التعريف ليس من حيث الخفاء، بل من حيث الظهور، وأنّه ليس شيء أظهر منه.

أما التصورات المكتسبة ففيها إشكالات:

الأول: أن التصوّر الذي يكتسب، إمّا حاصل، أو لا فإن كان حاصلاً، فتحصيلُه

---

(١) في الأصل: «ضرورة»، والصحيح ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «يدرك»، والصحيح ما أثبتناه.

محال؛ لأنّ تحصيل الحاصل ليس بممكن، وإن لم يكن حاصلاً لم يكن للذهن به شعوراً أصلاً، وما لا يكون للذهن به شعورٌ أصلاً، طلبُه محال؛ لأنّ ما غاب عن الذهن لم يمكن طلبه، ومن جهة المجهولية يمكن طلبُه، يجاب بأنّ طلب المطلوب المعلوم إمّا من جهة المعلومية، أو من جهة المجهولية. والأول محال؛ لأن تحصيل الحاصل محال. والثاني أيضاً محال؛ لأنّ ما لا يكون في الذهن لم يمكنْ طلبُه.

الثاني: إن التعريف، إما بالذاتيات، أو بالعرضيات. والأول باطل؛ لأنّ التعريف إن كان بكلّ الذاتيات، يكون محالاً؛ لأنه يلزم أن يكون المعرِّف نفس المعرَّف، وإن كان ببعض الذاتيات يكون أيضاً محالاً؛ لأنّه لا يلزم من معرفة بعض أجزاء الشيء معرفته. والثاني أيضاً، باطل؛ لأنّ الصفة العرضية إنْ حصلت بغير الموصوف، لم يحصل التعريف، وإن اختصّت بالموصوف، تكون معرفة الاختصاص مستفادة[1] من الذات، وإن كانت تلك الذات مستفادة من ذلك الاختصاص، لزم الدور فهذه إشكالاتٌ يُمكن أن يُقال في اكتساب التصورات. وإن سلّمنا اكتساب التصورات، قلنا: اكتساب الماهيات، إما بعين الماهية، أو بشيء منها، أو بأشياء خارجة عنها، أو بمجموع ما هو داخلٌ في الهيئة، وما هو خارج عنها. ولا يجوز التعريف بنفس الماهية؛ لأنّ المعرِّف يجب أن يكون معلوماً، قبل المعرَّف، فإن كان الشيء معرِّفاً لنفسه لوجب أن يكون معلوماً قبل أن يكون معلوماً، وهو محال، وإن كان المعرِّف أجزاءه، فإن كان جملة الأجزاء يقال له: الحدّ التامّ وإن كان بعض الأجزاء، فإمّا أن يكون ذلك البعض مميزاً له عن الغير، أو لا، فإن كان مميزاً يقال له: الحدّ الناقص، وإن لم يكن مميزاً، لم يكن معرفاً، وإن كان المعرف صفة خارجة منها يقال له: الرسم الناقص، وإن كان المعرّف مجموع الذاتيّ والعرضيّ، فإن كان القدر المشترك ذاتياً، والقدر المميّز عرضياً يقال له: الرسم التامّ، كما إذا كان مركّباً من الجنس والخاصة، وإن كان على خلافه، لم يكن له عند الحكماء اسمٌ معين، واعلمْ أنّه لا يمكن إقامةُ الحجة على الحدّ والرسم؛ لأنّ حاصل الحدّ والرسم أن يقول القائل: مرادي من اللفظ الفلاني هكذا، ومعلوم أنه لا يمكن إقامة الحجة على هذا، وأيضاً لا احتياج إلى الحجة في الدعوى والتصوّر المحض ليس بتصديق، فلا يحتاج فيه إلى الحجة.

الفصل الثالث: في القضايا.

القضية قول يحتمل التصديق والتكذيب، فهذا التعريف اسميٌ والقضيةُ على ثلاثة أقسام؛ لأنّ المحكوم عليه وبه في القضية إن كانا مفردين، تسمى القضية: حمليّة،

---

(١) في الأصل: «مستفادة».

كقولنا: زيدٌ كاتبٌ، وزيدٌ ليس بكاتبٍ، وإن لم يكونا مفردين، بل قضيتين، فإن كان الحكمُ بينهما على سبيل الملازمة، يُقال لهما: الشرطية المتصلة، وإن كان على سبيل المعاندة، تسمى: الشرطية المنفصلة. ولما كان بسيطاً بالقياس إلى الشرطية، فاعلم أن موضوع القضية الحمليّة، إن كان شخصاً، تسمى القضية مخصوصة موجبة كانت أو سالبة كقولنا: زيدٌ كاتبٌ، وزيدٌ ليس بكاتب، وإن كان كلياً فإما أن يبين كمية الحكم، أو لا، فإن بيّن تسمى القضية محصورة. وهي على أربعة أقسام:

كليٌ موجبٌ، نحو كلّ إنسان حيوان.

وكليٌ سالبٌ، نحو لا شيء من الحجر بحيوان.

وجزئيٌ موجبٌ، نحو بعض الناس كاتب.

جزئيٌ سالبٌ، نحو ليس بعض الناس بكاتب.

وإن لم يبيّن كمية الحكم تسمى القضية المهملة، نحو: الإنسان كاتب، الإنسان ليس بكاتب. والمهملة في قوة الجزئية لأنَّ المراد منها، إن كان كلياً، فالجزئيّ صادق، وإن كان جزئياً، فكذلك فالجزئيّ صادقٌ، في جميع الأحوال، والكليّ مشكوكٌ فيه، فيجب أن تكون المهملة في قوة الجزئية.

واعلم أيضاً أن القضية على قسمين: معدولة ومحصّلة. وقد بينا المحصّلة، والمعدولة: ما يكون حرف السّلب جزءاً من المحمولة، فإن حمل ذلك المجموع على الموضوع، فالقضية موجبة معدولة، وإن سلب فهي سالبة معدولة. وعلى الجملة إن كان حرف السّلب مقدماً على الرابطة، فالقضية سالبة محصّلة، وإن كان مؤخراً عن الرابطة فهي موجبة معدولة، وإن كان مقدماً على الرابطة، ومؤخراً عنها أيضاً، فهي سالبة معدولة. وهذا كله إن كانت القضية ثلاثية، بمعنى أن لفظ الرابطة مذكورٌ[١] بالفعل، وإن كانت ثنائيةً[٢] فالتمييز بين الموجبة المعدولة، والسالبة البسيطة ليست إلا بآلة واصطلاح[٣].

الفصل الرابع: في أنواع القضايا.

واعلم أن كل قضية نسبة محمولة، لاموضوعة، إما بالوجوب، أو بالامتناع، أو بالإمكان، ويسمى القسم الأول: قضية واجبة، والثاني: ممتنعة، والثالث: ممكنة. ولما

---

(١) في الأصل: «مذكوراً»، تصحيف صحيحه ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «ثنائياً»، والصحيح ما أثبتناه.
(٣) في الأصل: «والاصطلاح»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

كانت القضية الواجبة والممتنعة مشتركتين في معنى الضرورة، لا جرم يقال: القضية، إمّا ضرورة، أو ممكنة. والضرورية[1] إما ضرورية بحسب الذات، أو بحسب الوصف، ومعناه إن دام الوصف الذي جعل الموضوع موضوعاً مع هذا الوصف، يكون محمول هذا الموضوع ضرورياً له. وإن جاز خلو ذات الموضوع من هذا الوصف. وفي هذه الحالة لا يكون المحمول ضرورياً للموضوع.

واعلم أن الضروري بحسب الوصف، إن كان شرطه أن لا يكون المحمول ضرورياً بحسب الذات وكان بحسب الذات خارجاً عنه، وإن لم يكن شرطاً معتبراً كان بحسب الذات داخلاً فيه، وسمّيتا مشروطة عامة وهي كالجنس لكل ضروري بحسب الذات المشروطة الخاصة، على أن يكون المحمول ضرورياً للموضوع في بعض الأوقات إمّا معيناً أو غير معين.

أمّا الإمكان فله أربعة معانٍ:

الأول: العام وهو عبارة عن سلب الضرورة عن أحد الطرفين، فلا محالة أن تكون الضرورة داخلة في الطرف الآخر.

الثاني: سلب الضرورة عن الطرفين هي الضرورة المطلقة العامة دون المشروطة، ويقال له الإمكان الخاص، ويخرج عنه الواجب والممتنع.

الثالث: سلب الضرورة بحسب الذات، وبحسب جميع الأوصاف، كالكتابة القائمة بالذات، ويقال له: الإمكان الأخص.

الرابع: سلب الضرورة عن الطرفين في زمان الاستقبال. وليس من شرائط هذا الإمكان أن يكون معدوماً في الحال، لأن سلب الضرورة الحالي لا ينافي الوجود الحالي، فسلب الضرورة الاستقبالي لدينا في الوجود الحالي بالطريق الأول، فهذا كله لو كان في القضية بيان الإمكان أو بيان الضرورة. أما لو لم يكن فيها هذا البيان، فلا يخلو من أن يكون فيها سوى أن الموضوع موصوف بالمحمول، ولم يكن فيها قيدٌ آخر فتسمى القضية مطلقة عامة، أو يكون فيها بيان قيد آخر من الدوام، أو اللادوام. أما قيد الدوام؛ إمّا بحسب ذات الموضوع، أو بحسب وصفه. وهو إمّا أن يُشترط فيه عدمُ دوام المحمول بدوام ذات الموضوع، أو لا يكون هذا الشرط معتبراً فيه، سمّيا: بالعرفي العام، والمشاركة بينه وبين الدائمة مشاركة الأعمّ والأخصّ. وإن كان المعتبر فيه

(١) في الأصل: «والضروري»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

اللادوام، سميتا: بالوجودية اللادائمة، وهي أن يكون من شرط القضية أن لا يكون المحمول الذاتي بدوام ذات الموضوع، والعرفي الخاص داخل في تلك القضية، وقد تطلق القضية الوجودية على ما يكون المحمول ثابتاً للموضوع، بشرط أن لا يكون ضرورياً له سميتا بالوجودية اللاضرورية، وهذه القضية أعمّ من الوجودية اللادائمة. فتحصّل وتلخّص لنا من هذه الأنواع خمسة عشرَ نوعاً من أنواع القضايا:

الأول: الممكنة العامة.

الثاني: الممكنة الخاصة.

الثالث: الممكن الأخص.

الرابع: الممكن الاستقبالي.

الخامس: المطلق.

السادس: الوجودية اللاضرورية.

السابع: الوجودية اللادائمة.

الثامن: الدائمة.

التاسع: العرفية العامة.

العاشر: العرفية الخاصة.

الحادي عشر: الضرورية بحسب الذات.

الثاني عشر: المشروطة العامة.

الثالث عشر: المشروطة الخاصة.

الرابع عشر: الوقتية الضرورية.

الخامس عشر: الضرورية المنتشرة.

فهذه مجموع القضايا التي نتكلم فيها وبالله التوفيق.

الفصل الخامس: في التناقض.

اعلم أنَّ القضية المخصوصة لما كان موضُوعها ومحمُولها واحداً، وفي الزمان متّحداً، يكون سلبُها وإيجابُها في الزمان الواحد متناقضين؛ لأنَّ ببديهيّة العقول محال أن يكون شيء واحد في زمانٍ واحدٍ موصوفاً بشيءٍ واحدٍ، ولا يكون موصوفاً به مكاناً. وأما

في القضية المحصورة، فلا بدَّ من شرطٍ رابعٍ، وهو أن يكون أحدُ المتناقضين، ولو كانا كليين، فإنهما يكذبان، كما في مادة الإمكان، ولو كانا جزأين فإنهما قد يصدقان في هذه المادة.

واعلم أن القضية إن كانت موجبة، فنقيضها ما تقدم فيها حرف السلب على لفظ الجهة، وإن كانت معدولة، فنقيضها ما تقدم لفظ الجهة على لفظ السلب.

وإذا عُلم هذه المقدمات، فنقول:

نقيض المطلقة العامة الدائمة؛ لأن مطلق العام في جانب الوجود ومحتمل الدوام، واللادوام يجوز أن يكون وقت الإيجاب عينَ وقتِ السَّلب، فلا تحصل المنافاةُ، لكن لما كان السَّلبُ دائماً، شمل جميع الأوقات، فحصل المنافاةُ على كل حال، ولا يجوز أن يكون السّلب ضرورياً؛ لأنّه يمكن كسب الإيجاب المطلق والسّلب الضروريّ أيضاً يلحق السّلب الدائم، فلا محالة يكون نقيض المطلقة العامة الدائمة. وأما نقيض العرفية العامة، فهو أن يقال: المجهول ليس بدائم بدوام وصف الموضوع، بل مسلوب عنه دائماً، أو في بعض أوقات وصف الموضوع. وأما نقيض العرفية الخاصة، فهو أن يقال: أمّا المحمول مسلوب عن الموضوع دائماً، أو موجب[1] له دائماً، أو مسلوب عنه في بعض أوقات وصف الموضوع. وأما نقيض الدائمة فهو اللادائمة، وأما نقيض الوجودية اللاضرورية، فهو أن يقال: المحمول ليس بثابت للموضوع لا بالضرورة، بل إمّا ثابت له مع الضرورة، أو مسلوب عنه دائماً. وحينئذٍ يكون جزءاً موافقاً بالضرورة، وجزء مخالفاً للدوام، وأما نقيض الوجودية اللادائمة، فهو أن يقال شرط اللادوام الدوام الكاذب، بل المحمول دائم للموضوع، إما في طرف الإيجاب، أو السلب، وحينئذٍ يكون المعتبر كلا الجزأين، وشرط اللادوام. وأما نقيض الضروريّ، فهو رفع إحدى الضرورتين، ولا محال تبقى الضرورة الأخرى، فالإمكان الخاص في جانب الإيجاب والسلب والمشترك بين القسمين الإمكان العام، وأما المشروطة العامة فنقيضة أن يقال: ليس ثبوت المحمول عند ثبوت وصف الموضوع ضرورياً، بل بالإمكان العام حصول ذلك الوصف مع ذلك المحمول، وبالإمكان العام، وأما المشروطة الخاصة، فنقيضها أن يقال: إما بالإمكان العام حصول وصف الموضوع مع عدم المحمول، أو بالضرورة الحقيقية[2] بثبوت المحمول لذات الموضوع، وأما الوقت المعيّن، فنقيضه هو أن يسلبَ الضّرورة من هذا الوقت المعين، وأما الوقت المنتشر، فنقيضه هو أن يرفع الضّرورة من كل الأوقات، وأما

---

(١) في الأصل: «موجباً»، والصحيح ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «الحقيقة».

الإمكان العام فلما كان تحته سلبٌ إحدى ضرورتي الإمكان الخاص، فلا محالة لا يكون نقيضُه إلا الضرورة الواحدة، وأما الإمكان الخاص فنقيضه لا محالة إمّا بضرورة الوجود، أو بضرورة العدم، وأمّا الإمكان الأخص فنقيضه بسلب الضرورتين، أو ثبوت الضّرورة في بعض الأوقات وبحسب بعض الأوصاف، وأمّا الإمكان الاستقبالي، فيقاس نقيضُه على نقيض سائر الإمكانات.

هذا تمام الكلام في باب النقائض.

الفصل السادس: في العكس.

كل قضية يجعل موضوعها، أو مقدمها محمولاً، أو تالياً، ومحمُولها أو تاليها موضوعاً، أو مقدماً، يقال لها: العكس. ونحن نتكلم أولاً في السّوالب، ثم في الموجبات.

اعلم أن السّوالب على قسمين:

الأول: ما يمكن أن ينقل الحكم فيها من السالبة إلى الموجبة، ومن الموجبة إلى السالبة. وهذا في سبع قضايا:

الأولى: السالبة الوقتية.

الثانية: السالبة المنتشرة، وهما داخلتان في سالبة الوجودية اللادائمة، وهي داخلة في سالبة الوجودية اللاضرورية، وهي داخلة في سالبة الممكنة الخاصة، وهي داخلة في سالبة المطلقة العامة، وهي داخلة في الممكنة العامة. فلما ثبت أن السالبة الوقتية والمنتشرة لا تنعكس، ثبت عدم انعكاس القضايا التي هما تحتها. والظاهر عدم الانعكاس، إذ لا يبعد عند العقل، بل يحكم في صورة يكون للشيء خاصة، ولا تكون تلك الخاصة لغيره، ولا تكون لازمة لما هي خاصة له، بل يخلو عنها في بعض الأوقات بأنه يمكن سلب تلك الخاصة عن ذلك الشيء عن هذه الخاصة؛ لأنّ لا شيء في الإنسان بمتنفس، ولا شيء من القمر بمنكسف حقّ. وعكسهما ليس بحق بل أن بعض المتنفس إنسان بالضرورة، وبعض المنكسف قمر بالضرورة.

وأما القضايا الأُخر، فالسالبة الكلية الضرورية[1] تنعكس بنفسها، لأنّ حاصلها أن اجتماع الموضوع والمحمول محال وقد قُرِّر في العقول أنّه لو كان اجتماع هذا مع ذاك محالاً، كان اجتماع ذاك مع هذا أيضاً محالاً. وأما السالبة المشروطة الخاصة،

---

(١) في الأصل: «الضرورة»، وما أثبتناه هو الصحيح.

فتنعكس[١] بالسالبة المشروطة العامة؛ لأنّا إذا قلنا بالضرورة: لا شيء من الكاتب بساكن لا دائماً، لا يمكن أن يقال في عكسه: لا شيء من الساكن بكاتب لا دائماً، بل ما دام ساكناً، فإن بعض الساكن مسلوب عنه الكاتبُ، ما دامت ذاته موجودةٍ، وهو الأرض. فعلم أن عكس المشروطة الخاصة المشروطة العامة. وأمّا السالبة الدائمة فالمشهور أن عكسها هي السالبة الدائمة، قلنا فيه بحث لصحة القول بأنه لا يجب أن يكون عكس الضرورية المطلقة العامة، بل يجوز أن يكون العكس ممكنة عامة؛ لأنه يمكن أن يجتمع شيئان أحدهما يكون ضرورياً للآخر، والآخر لا يكون [ضرورياً][٢] للأول، ويمكن خلوُه عنه في بعض الأوقات فيمكن خلوه عنه في كل الأوقات، وإلاّ لزم الانقلاب؛ لصحة الامتناع وهو حجج. ولما جاز هذا المعنى في بعض أفراد النوع، جاز في كل أفراد النوع؛ لأنّ الأشياء المتحدة في النوع حكمها واحد، فعلى هذا يمكن أن تصدق السائبة الكليّة الدائمة، وتصدق في عكسها الموجبة الضرورية. فعُلم أن السائبة الدائمة لا تنعكس. والكلام [في][٣] حجج المتقدمين من الافتراض والخلف لا يسعه هذا المختصر.

وأما السّالبة العرفية العامة، فالمشهور أن عكسه سالبةٌ عرفيةٌ، عامة وبيانُه بالخلف والافتراض، والإشكال فيه كالإشكال في الدائمة.

وأمّا السالبة العرفية الخاصة، فالمشهور في كلمته أيضاً أنها عرفية خاصة وقال بعض المحقّقين: إن ممكنة العرفية عامةٌ بالبيان الذي قلنا في أن عكس المشروطة الخاصة المشروطة العامة.

هذا هو الكلام في عكس السوالب.

أمّا الموجبات، أمّا الموجبة الكليّة، فكالموجبة الجزئية؛ لإمكان أن يكون المحمولُ أعمَّ من الموضوع، ويحب اندماج كلِّ أفراد الخاص تحت العام، ولا يلزم اندراج كل أفراد العام تحت الخاص.

اعلم أنّ الخلاف واقعٌ في أن عكس الموجبة الضرورية كيف هو؟ قال بعض المتقدمين: إنَّ ممكنه ضروري. وهذا القول باطل؛ لأنّا وجدنا إمكان أن يكون أحدُ الشيئين ضرورياً للآخر، ولا يكون الآخر ضرورياً له. وقال الشيخ: ممكنة المطلقة العامة. وقال في الإشارات: ممكنة عامة.

---

(١) في الأصل: «تنعكس» وما أثبتناه هو الصحيح.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.
(٣) زيادة يقتضيها السياق.

والحق عندنا أن موضوع القضية الضروري المطلقة العامة، وعلى (. . . .)[١] الممكنة العامة. ولما علمنا أن عكس الموجبة الضرورية التي موضوعها موجود[٢] على سبيل الحقيقة إلا لخارج الممكنة العامة، علمنا أن عكس المشروطة العامة، والعرفية العامة والممكنة العامة كلها، الممكنة العامة، وإذا كان في الموجبة الضرورية الحالُ على هذا المنوال، فعدم كون العكس في القضايا الأُخر ضرورياً بل ممكناً عاماً، يكون أولى. وهذا البيان، وإن كان إقناعياً، لكن بأدنى تأملٍ يرجع إلى الحقيقة. والحال في الموجبة الجزئية على هذه الجملة. وأمّا السالبة الجزئية، فلا عكس لها؛ لأنه لا يلزم من عدم كون بعض العام خاصاً أن لا يكون بعض الخاص عاماً.

الفصل السابع: في القياس.

القياس: قول مؤلف من الأقوال، بحيث إذا سلمتْ هذه الأقوالُ يلزم منه قولٌ آخر. وهو على قسمين: اقترانيّ واستثنائيّ.

الاقتراني: ما لا تكون النتيجة، ولا نقيضها مذكوراً فيه بالفعل. والاستثنائي: بخلافه.

والاقتراني: بحسب المادة ستة أقسام؛ لأنه إمّا مركب من الحمليات، أو من المتصلات، أو من المنفصلات، أو من الحملية والمتصلة، أو من الحملية والمنفصلة أو من المتصلة والمنفصلة. وبحسب التركيب على أربعة أشكال لأنه لما كان مطلوبُنا أن يعلم أن الموضوع الفلاني متصفٌ بالمحمول الفلاني، لا بدَّ لنا من ثالث تكون له نسبة إليهما. ومن نسبه إليهما يحصل المطلوب، وهذه النسبة في الحمليات على أربعة أوجه؛ لأنّ الأمر الثالث، إمّا محمول في المقدمة الأولى. **أو موضوع في** المقدمة الثانية، ويقال له: الشكل الأول أو محمول في كلتا المقدمتين، ويقال له: الشكل الثاني، أو موضوع فيهما، ويسمى الشكل الثالث، أو موضوع في الأولى، ومحمول في الثانية، ويسمى الشكل الرابع ويسمى موضوعُ النتيجة الأصغر، ومحمولها الأكبر، والمقدمة التي فيها الأصغر: الصغرى، والتي فيها الأكبر: الكبرى. الشكل الأول شرطه أن تكون الصغرى فيه موجبة، والكبرى كلية. فضروبه أربعة:

١ ـ كل ج ب، وكل ب أ، فكل ج أ.

٢ ـ كل ج ب، ولا شيء من ب أ، فلا شيء من ج أ.

٣ ـ بعض أ ب، وكل ب أ، فبعض ء أ.

---

(١) كلمة مطموسة.

(٢) في الأصل: «موجوداً»، والصحيح ما أثبتناه.

٤ ـ بعض ء ب، ولا شيء من ب أ، فلا شيء أ.

فعلم أن نتيجة هذا الشكل المحصولات الأربع.

الشكل الثاني: شرطه أن تكون إحدى مقدمتيه موجبة والأخرى سالبة، وكبراه كلية السالبة المستعملة فيه من السوالب المنعكسة. ولما كان كذلك، فضروبه أربعة:

١ ـ أ كل أ ب، ولا شيء من أ ب، فلا شي ء أ.

بيانه بعكس الكبرى، وأيضاً لما كان الأوسط ثابتاً لجميع أفراد الأصغر، ولم يثبت لشيء من أفراد الأكبر، يجب أن يكون بين الأصغر والأكبر مباينة كلية.

٢ ـ لا شيء من أ ب، وكل أ ب، فلا شيء من أ أ.

بيانه بعكس الصغرى، وتجعله كبرى، ثم يعكس النتيجة. واللّمية ما مر.

٣ ـ بعض ج ب، ولا شيء من أ ب، فبعض ج ليس أ. بيانه بعكس الكبرى.

٤ ـ ليس كلّ ج ب، وكلّ أ ب، فبعض ج ليس أ. هذا لا يمكن بيانه بالعكس، بل باللمية؛ لأنه لما كان الأكبرُ موصوفاً بالأوسط، وبعض من الأصغر خال عن الوسط، يجب أن يكون بين بعض الأصغر، وبين الأكبر مباينة.

الشكل الثالث: شرطه أن تكون الصغرى موجبة، وإحدى مقدمتيه كليّة، فالضروب المنتجة فيه ستة:

١ ـ كلّ ج ب، وكل ج أ، فبعض ب أ.

بيانه بعكس الصغرى.

٢ ـ كلّ أ ب، ولا شيء من أ أ، فليس كلّ ب أ.

٣ ـ كلّ ء ب، وبعض ء أ، فبعض ب أ.

بيانه بعكس الكبرى، ونجعلها صغرى، ثم بعكس النتيجة.

٤ ـ بعض ج ب، وكل ج أ، فبعض ب أ. بيانه بعكس الصغرى.

٥ ـ بعض ج ب، ولا شيء من ج ب، فليس كلّ ب أ. بيانه بعكس الصغرى.

٦ ـ كل ج ب، وليس كل ج أ، فبعض ب ليس أ.

هذا لا يمكن بيانه بالعكس، بل باللمية، وهي أن الجيم الذي ليس بألف لا بد وأن يكون موصوفاً بالباء، فذلك الباء لا يكون موصوفاً بالألف، فبعض الباء ليس بألف.

الشكل الرابع: لما كانت السالبة الجزئية لم تستعمل في هذا الشكل البتة، سقط سبعة أشكال من ستة عشر شكلاً محتملاً في هذا الشكل.

وأما الموجبة الكلية إذا جعلت صغرى، يجوز أن تجعل الكبرى موجبة كليّة، أو سالبة كليّة أو موجبة جزئية، وإذا جعلت الصغرى سالبة كليّة، يجوز أن تجعل الكبرى موجبة كليّة، ولكن لا يجوز أن تكون سالبة كليّة، لأن من السالبتين لا يحصل القياس ولا يجوز أيضاً أن تجهل موجبة جزئية؛ لعدم حصول القياس من الصغرى السالبة، والكبرى الجزئيّة، أما إذا جعلت الصغرى موجبة، فيجوز أن تجعل الكبرى سالبة كليّة، ولا يجوز أن تجعل موجبة كليّة، أو موجبة جزئية. فالضروب[1] المنتجة لهذا الشكل خمسة:

الأول: كل أ ب، وكل أ ء، ينتج بعض ب أ.

بيانه أنا نجعل الكبرى صغرى، والصغرى كبرى، ثم بعكس النتيجة، أو بعكس الكبرى من الثالث واللمية أن الكبرى دلت على أن كل الأكبر مندرج تحت الأوسط والصغرى دلت على أن كل الأوسط مندرج تحت الأصغر، فيلزم بعض الأصغر مندرجاً تحت الأكبر.

٢ ـ كل ج ب، وبعض أ ج، فبعض ب أ. بيانه بالوجوه المذكورة.

٣ ـ لا شيء من ب ج، وكل أ ب، فلا شيء من ج أ.

بيانه بجعل الكبرى صغرى، والصغرى كبرى، ثم عكس النتيجة.

٤ ـ كل ب ج، ولا شيء من أ ب، فليس كل ج أ.

بيانه بعكس الصغرى من الثاني، أو بعكس الكبرى من الثالث.

٥ ـ بعض ج ب، ولا شيء من أ ب، بعض ب ليس أ.

هذا بيان الأشكال الأربعة في الكليات.

اعلم أن ما لا يكون وجوده، ولا عدمه ضرورياً، يمكن وجود وعدمه، وكل ما يمكن وجوده وعدمه، لا يجزم بأحد الطرفين إلا من طريق الحسّ والبرهان.

أما الحسّ، فلا يفيد قضية كليّة، بل ليس حكم الحس إلا في الجزئيات، وأما البرهان، فلا بدّ فيه من مقدمتين، يترك فيهما. والمقدمتان إن لم تكونا ضروريتين، يحتاج فيهما إلى البرهان الآخر، وهلم جرا. فلا محالة يجب أن تكون المقدمات ضرورية.

(١) في الأصل: «بالضروب»، تصحيف صحيحه ما أثبتناه.

فعلم أن المقدمة التي ليست بضرورية، لم ينفع استعمالُها في الأعمال، واستعمال الممكنات في الأعمال لأن الخبر الممكن ضروريّ، لكن الضروريَ يمكن أن يكون في كلّ الأوقات، أو في بعض الأوقات. ويجوز استعمال الكلّ في البراهين.

هذا هو الكلام في الأشكال الأربعة في الحمليات.

الفصل الثامن: في المختلطات.

الكلام في المختلطات كثير، ونحن نورد في هذا المختصر قليلاً منه، فنبين الاختلافات في القضايا الثلاث: الضرورية والممكنة الخاصة، والمطلقة العامة. أما اختلاط المطلق والضروري في الشكل الأول، إن كانت الكبرى مطلقة، فالنتيجة مطلقة تفاقاً، وإن كانت الكبرى ضرورية، فالحق أن النتيجة ضرورية؛ لأن معنى الكبرى ج هو أن كل موصوف بالأكبر كيف كان الأكبر ضرورياً له. لكن الصغرى دليل على أن الأصغر موصوف بالأوسط كيف كان، فلا بدّ أن يكون موصوفاً بالأكبر بالضرورية.

وأما اختلاط الضروريّ والممكن في الشكل الأول، فإن كانت الكبرى ممكنة، فالنتيجة ممكنة بالاتفاق وبالبرهان المذكور، وإن كانت ضرورية، فالنتيجة ضرورية؛ لأنّ الصغرى الممكنة يمكن أن تكون مطلقة، يعني يمكن أن يكون الأصغر موصوفاً بالفعل الأوسط، فتكون الصغرى مطلقة، والكبرى ضرورية، ونحن نبين، أن النتيجة في هذا الموضع ضرورية، وكل ما يمكن أن يكون ضرورياً، وجب أن يكون ضرورياً، فالنتيجة في هذا الموضوع ضرورية واختلاط الممكن والمطلق، إن كانت الكبرى، ممكنة، فالنتيجة لا محالة ممكنة، وإن كانت مطلقة، فإمّا أن لا تحتمل الضرورة، أو تحتمل، فإن لم تحتمل الضرورة، فالنتيجة ممكنة خاصة لأنّ الصغرى إن كانت ممكنة بالفعل، كانت النتيجة معلولة الكبرى، وإن لم تكن ممكنة بالفعل، لم يمكن أن يكون وجود الأكبر مشروطاً بوجود الأوسط. ولما لم يكن الأصغر موصوفاً بالفعل الأوسط لا جرم لم يكن موصوفاً بالأكبر، ويمكن أن لا يكون كذلك، فالمشترك الإمكان الخاص، وإن كانت محتملة للضرورة، فالنتيجة ممكنة عامة؛ لأنّ المطلقة كانت في مادة الضرورة، فالنتيجة ضرورية وإن كانت في غير مادة الضرورة، فالنتيجة ممكنة خاصة، والمشترك بين الضرورة والإمكان ليس إلا الإمكان العام. وأما اختلاط المطلق والضروري، والممكن في الشكل الثاني، إن كانت إحدى المقدمتين ضرورية، فالنتيجة لا محالة ضرورية؛ لأن المقدمة الأخرى إما ضرورية، أو ليس بضرورية، أو محتملة لهما. فإن كانت ضرورية، فالنتيجة ضرورية؛ لأن الأوسط إن كان ثابتاً لأحد الطرفين بالضرورة، ومسلوباً عن الطرف الآخر بالضرورة تكون لا محالة بين الطرفين مباينة ضرورية، وإن لم يكن ضرورياً، كان ثبوت ضرورة الضروريّ ضرورياً، وسلب الضرورة عن غير الضروريّ ضرورياً، فحصل ذلك المقصود، وإن كانت محتملة لهما، فالنتيجة ضرورية؛ لأنّ المحتمل إما ضروريّ، أو لا. ولما كانت النتيجة في التقديرين

ضرورية، كان في المحتمل كذلك. أما اختلاط الممكن والمطلق، فإن كان المطلق كبرى، ومن المنعكسات، يكون منتجاً، وإلا فلا. وفي (....)[1] التفصيل لا يليق بهذا المختصر، وأما الاختلاط في الشكل الثالث، فكالاختلاطات في الشكل الأول. وبيان النتيجة فيه إما بالعكس، أو بالافتراض. واختلاطات الشكل الرابع لا تليق بهذا المختصر.

الفصل التاسع: في الشرطيات.

واللائق منها في هذا المختصر ما لا يكون مركباً من الشرطيات المقدمة في هذا الباب في محل الموضوع من الحمليات. والثاني فيه في محل المحمول. فحصل في هذا الباب أيضاً الأشكال الأربعة، وشرائط إنتاجها ما ذكر في الحمليات، فلا حاجة إلى التطويل ونحن نتكلم بعد هذا في الاستثنائي والاستثنائي قياس مركب من مقدمتين إحداهما شرطية، والأخرى استثناء أحد الجزأين إما بالرفع، أو الوضع، وهو على قسمين: استثناء متصل ففيه استثناءان. المقدم ينتج عين التالي، واستثناء لنقيض التالي ينتج نقيض المقدم، وإلا بطل اللزوم، لكن استثناء نقيض المقدم، وعين التالي لا يكون منتجاً لجواز أن يكون اللازم أعمّ من الملزوم، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام. ومنفصل كقولنا: هذا العدد إمّا زوج وإما فرد. ففيه من رفع كل جزء يلزم ثبوت الآخر، ومن ثبوت كلّ يلزم رفع الآخر.

واعلم أن قياس الخُلْف عبارةٌ عن إثبات المطلوب بإبطال نقيضه وهو مركب من قياسين: أحدهما حمليّ مركّب من الحمليّ والشرطي المتصل والثاني استثنائي استثني فيه نقيض التالي: لينتج نقيض المقدم.

الفصل العاشر: اعلم أن أشكال القياس ما ذكر ومعلوم أن نظمها صحيح، فإن كان نظمها مستعملاً في المقدمات اليقينية، كان القياس يقيناً، وشكله يقينيّ، وكذا نظمه. والنتيجة اللازمة منه يقينية التي هي مبادىء **الأقيسة** (....)[2] خمسة: الأوليات، والمشاهدات، والمستوريات، والتجريبات، والحدسيات، ومثاله الحدسيات: إذا رأينا أن شكل القمر يختلف بحسب القرب والبعد عن الشمس، فعلمنا أن نوره مستفاد من الشمس، وهذا الكلام باطل؛ لأنّ العلم بهذه المقدمة، إن كان بديهياً، فيكون من البديهيات، فلم يحسن عده قسماً آخر من البديهيات.

وأيضاً ذكرنا في كتب الحكمة أن هذه المقدمة ليست بيقينية. وإن لم تكن بديهياً،

---

(١) كلمة تصعب قراءتها.
(٢) كلمة مطموسة تتعذر قراءتها.

يحتاج إلى البرهان، فلم يكن من المبادىء.

وأما المجربات، فهي كما إذا رأينا مراراً أن من أكل السقمونيا يتفق معه إسهال الصفراء. فعلمنا أن السقمونيا[١] مؤثرة فيه. وحقيقة هذا الكلام أنا لما رأينا أن هذا الأثر حاصل طرداً وعكساً، علمنا أنه جزء العلة. لكن هذا باطل؛ لأنّ الحكماء اتفقوا على أن الطرد والعكس ليس معرفة العلة.

وأما المحسوسات، ففيها إشكال، وهو أن الحسّ لا يفيد إلا أن هذه النار حارة، وهذا الماء بارد. وأما أن كلَّ نار حارة، وكل ماء بارد لا يحصل بالحسّ، بل بالقوة الفعلية، وأيضاً يقع الغلط كثيراً في حكم الحس، ولا يتميز الحقُّ من الباطل إلا بالقوة العقلية. فعلم أن المقدمات اليقينيّة التي تتركب منها البراهين ليست إلا المقدمات الأوليّة، كما أن الشيء لا يخلو من النفي والإثبات، وأن الكلّ أعظم من الجزء والأشياء المساومة لواحد متساوية، والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح والمعدومُ لا يتصف بالموجود ولا يؤثر فيه، وحكم الشيء حكم مثله على غير ذلك من المقدمات. وإذا كانت مقدمات القياس من هذا النوع، وترتيبه على الوجه الذي ذكرنا، وكان القياس معلوماً بالضرورة حصل لنا العلم الضروري بحقيقة ما هو لازم له. فالعلم بحقيقة اللازم بهذا الطريق لا بطريق آخر. والذي بينا هو الغاية الكليّ والمقصود الحمليّ من هذا العلم. وبالله التوفيق.

---

(١) في الأصل: «سقمونيا».

المقالة الثانية

من المقولات

وجرت العادة أن تبيُن المقولات في علم المنطق لكن ليس له تعلق بالمقولات أصلاً، فلا جرم أوردناها في آخر المنطق، وأول الإلٰهي، ورتبناها على عشرة فصول:

الفصل الأول: في أحكام الوجود. وهي ثلاثة:

الأول: في تصوّر الوجود، وتصوّر الوجود بديهي لأن كلّ أحد يعلم بضرورة العقل أن الشيء الواحد لا يكون موجوداً ومعدوماً معاً، ولا يخلو من الوجود والعدم. والتصوّر سابق على التصديق. فإذا كان هذا التصديق بهديهياً، كان التصور السابق عليه بديهياً، فتصور الوجود بديهي.

الثاني: أن الوجود مشترك حقيقيّ بين الموجودات لأنّا نعلم ـ بضرورة العقل ـ أنه يمكن لنا تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن وكل ما يمكن تقسيمه على قسمين يكون مشتركاً بينهما فالوجود مشترك بين الموجودات.

الثالث: أن الوجود، وإن كان صفة مشتركة بين الموجودات، لكن لا يكون جنساً لها؛ لأنّه لو كان جنساً لزم تركّب الواجب من الجنس، والفصل، فتكون حقيقته مركبة، وكل ما يكون مركباً، يكون ممكناً، فيلزم أن يكون واجبُ الوجود ممكناً. وهذا محال، فالموجود لا يكون جنساً للموجودات.

الفصل الثاني: في تقسم الموجود.

اعلم أن الموجود إما واجبٌ لذاته، أو ممكنٌ لذاته والواجب لذاته سيجيء إثبات ذاته وصفاته، في علم الإلٰهيّ وأما الممكن لذاته، فهو على قسمين: جوهر، وعرض. وقبل الشروع في أحوال الجوهر والعرض، نقدم مقدمة، وهي أن الحال في محل لا يجوز أن يكون سبباً لوجود المحل؛ لأنّ الحال في محل يحتاج إلى ذلك المحل، والمعلول يحتاج إلى العلة، فلو كان الحال علة للمحلّ لزم أن يكون الحال من جهة الحلول محتاجاً إلى المحل، والمحل من جهة المعلولية محتاجاً إلى الحال. فعلم أن ما ذهبت إليه الحكماء من أن الصور والأعراض محتاجة إلى المحل، لكن الصورة علّة المحلّ، والعرض

معلول له ليس بجيد، بل كل ما هو قائم بالمحل يكون عرضاً. بلى إن هناك فرقاً، وهو أن العرض يقال له: العرض، لكونه عارضاً للمحل، فهذه الصفة العارضة إن نسبت إلى المحلّ، فهو عرض، وإن نسبت إلى مجموع الحال والمحل لم يكن عرضاً، بل يكون جزء الماهية مثلاً السواد بالنسبة إلى المحل عرض، وأما بالنسبة إلى الأسود فليس يعرض بل جزء ماهية. والجزء لا يكون عارضاً، وإذا علمت هذا فتقول: إن الموجود إمّا قائمٌ بالنفس، وهو الجوهر، وإمّا قائم بالغير، وهو العرض، والجوهر إمّا متحيّز أو لا، أمّا المتحيّز فهو الجسم، وأما غير المتحيّز، فإمّا أن يكون له نفس تعلق بالجسم وهو العقل. فالجواب على أربعة أقسام: الجسم، وجزؤه، والنفس، والعقل. ولا يجوز أن يكون الجوهر جنساً لهذه الأربعة؛ لأن الجوهر، إن كان بسيطاً لا يجوز أن يكون من طريق التدبير والتصرف فيه، وهو النفس، أو لا يكون له تعلق بالجسم تحت جنس؛ لأن ما يكون تحت جنس، يكون له فصل. وكل ما يكون حقيقته ملتئمة من الجنس والفصل يكون مركباً، والمركب لا يكون بسيطاً، والعرضّ خلافه، وإن كان مركباً، وأجزاؤه إمّا جواهر أو أعراض، وإن كانت أجزاؤه أعراضاً، لزم أن يكون الجوهر مركباً من الأعراض، وهو محال، لأن العرض محتاجٌ إلى المحلّ. وكل ما هو أجزاؤه محتاج إلى المحل، فهو محتاج إلى المحل فيلزم أن يكون الجوهر عرضاً، وإن كانت أجزاؤه جواهر، ويكون بسائط، فيكون جواهر بسيطة، وقد قلنا: إنه لو كان هكذا، لم يكن جنساً.

واعلم أن العرض أيضاً لم يكن جنساً؛ لأنّ المفهوم من أن الشيء الفلاني عرض هو أنه عارض للمحل، وكون الشيء عارضاً لشيء نسبة له بعد تكوّن ماهيته، فلا يكون ذاتياً. فعلم أن العرض لا يكون جنساً لما تحته. وبالله التوفيق.

الفصل الثالث: في تقسيم الأجسام.

الجسم إما بسيط أو مركب. ومرادنا بالبسيط ما لا تكون حقيقته ملتئمة من الأجناس المختلفة بالطبائع والماهية، والمركب بخلافه. والبسيط إما فلكيّ، أو عنصريّ. والمركب إما ذو نفس، أو غير ذي نفس، كالجمادات والمعادن، وغيرهما، وذو النفس إما حسّاس أو غير حسّاس، كالنباتات. والحساس حيوان. وإن كان ناطقاً فهو إنسان، وإن كان غير ناطق، فسائر الحيوانات.

الفصل الرابع: في المقولات.

اتفق الحكماء على أن المقولات عشر. أحدها الجواهر والتسعة الباقية العرض: الكم، والكيف، والمضاف، والوضع، والأين، ومتى، والمِلْك، وأن يَفعل، وأن يَنْفَعِل.

واعلم أنَّ في هذه الدعوى يُحتاج إلى إثبات أشياء.

أحدها: إقامة البرهان على أن الأجناس العالية منحصرة في هذه العشرة لا أزيد، ولا أنقص. ولم يقم برهان عليها بعد. وقال قوم: إن المقولات أربعة: الجواهر، والكم، والكيف، والنسبة. والنسبة جنس تحته: الوضع، والأين، ومتى، والمِلْك، وأن يَفعل، وأن ينفعِل. والبرهانُ على فساد هذا الاحتمال أن كل ما يكون تحت جنس لا بدَّ أن تكون ماهيته مركبة من الجنس والفصل. وتجعل حقيقته إذا كان لفصله نسبةٌ إلى جنسه. وإذا كان كاتب النسبة جنساً، تكون نسبة الفصل إلى الجنس أيضاً مركبة من الجنس والفصل، وتكون نسبته أيضاً مركبة وتسلسل، فعلم أن النسبة لا تكون جنساً للمعقولات.

واعلم أن الحكماء قسموا كل واحد من المقولات على أنواع كثيرة، كما أنهم قسموا مقولة الكيف إلى أنواع أربعة. وهذا الكلام إنّما يصحّ لو أقاموا البرهان على أن بين هذه الأنواع صفة ثبوتية مشتركة داخلة في ماهية الأنواع، ولا تكون خارجة، وأن الأشياء التي قسموا هذه الأجناس عليها فصول، ولا تكون لوازم فصول. وإذا أثبتوا أنها فصول، وجب إثبات أنها فصول قريبة لا بعيدة، ومتى لم تثبت هذه المقدمات بالبرهان، لم يثبت أن هذه التسعة أجناس، وأن الفلان والفلان أنواع قريبة تحتها.

الفصل الخامس: في الكم.

وهو كل شيء يقبل لذاته المساواة واللامساواة ولا يلزم تعريف المساواة واللامساواة؛ لأنهما حاصلان من جهة الحقّ، وهو على قسمين: متصل ومنفصل. والمتصل: ما يمكن أن يفرض فيه حدّ مشترك بين قسميه، كما يقسم الخطّ في الوهم، فإن نقطة منه مشتركة بين قسميه، وتكون نهاية لأحدهما، وبداية للآخر. والمنفصل ما لا يمكن هذا الحدُ المشترك بين قسميه، كالخمسة؛ فإنها لو قسمت يكون أحد القسمين ثلاثة، والآخر اثنان، ولا يكون بينهما حدّ.

والكم المتصل على قسمين: قارُ الذات، وغير قارّ الذات، والأول على ثلاثة أقسام:

الأول: الخط، وهو امتداد واحد في جهة، والسطح، وهو امتداد في جهتين، والجسم، وهو امتداد في ثلاث جهات.

والثاني: هو الزمان، وأما المكان، فهو من باب السطح. وأما الكم المنفصل، فهو العدد.

واعلم أن في هذا الموضع أبحاثاً[1] كثيرة. فقال قوم: إنه لا ثبوت في الخارج للخط، والسطح، والنقطة. ولهم حجتان:

---

(١) في الأصل: «أبحاث»، والصحيح ما أثبتناه.

الأولى: أنها لو كان لها وجود، فهي إما قائمة بالنفس، أو الجسم، ولو كانت قائمة بالغير، يكون محلها الجزء الذي لا يتجزأ. لأنها مشار إليها، غير منقسمة، وإن كانت قائمة بالغير، يكون محلها الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأنه لو انقسم المحل، لزم انقسامها، وانقسامها باطل؛ لأنها لا تنقسم في كلّ الجهات.

الثانية: أن النقطة نهاية الخط، والخط نهاية السطح، والسطح نهاية الجسم، ونهاية الشيء عدم وانقطاع، والعدم لا يكون ثابتاً. وأما أكثر الحكماء، فذهبوا إلى أن الأطراف ثبوتية وبرهانهم أنا علمنا بضرورة الفعل أن الجسم لو يمسّ جسماً آخر يكون التماس بالسطح، وما يكون المماسة فيه لا بدّ أن يكون وجودياً.

وأما عمدة براهين الحكماء على إثبات العرضية، فهي أن نقول: مفهوم كون الأجسام عشرة غير مفهوم جسميتها. فهذا الكون إما صفة سلبية، أو ثبوتية. ولا يجوز أن يكون سلبياً، لأن يتقابله وهو عين كون الأجسام سلبية، فتكون ثبوتية، وليس نفس الجسم، وللآخر ماهية؛ لأنه يمكن أن نعلم كل واحد منهما مع الجهل غير الآخر فيكون هذا الكون صفة زائدة على ذات الجسم، ولا يجوز أن يكون موجوداً قائماً بالنفس؛ لأنه لا يتعقل إلا بعد تعقل شيء آخر موصوف به، فعلم أنه عرض قائم بالجسم.

وقال جمع آخر من الحكماء: لو كان كون الأجسام عشرة عرضاً لكان محلُّه إمّا مجموع العشرة أو أحدها. والدور[1] باطل للزوم كون العرض الواحد قائماً بمحال كثيرة، والثاني أيضاً باطل للزوم كون بعض العشرة موصوفاً بالعشرة، وهو محال، إن قال قائل: إن لهذا المجموع وحدة بسببه قابل لهذا الكون. والجواب: أن الكلام في قيام هذه الوحدة كالكلام في قيام هذا الكون. فهذه الوحدة إن كانت مسبوقة بوحدة أخرى، لزم التسلسل، وإلا ينتهي إلى قيام العرض الواحد بمحال كثيرة، وهو محال. وبالله التوفيق.

الفصل السادس: في الكيف.

ولها أربعة أنواع:

١ ـ الكيفيات المحسوسة، وهي إن كانت ثابتة، سُمِّيتْ انفعاليات، وإن كانت غير ثابتة، سميت: انفعالات.

٢ ـ الكيفيات النفسانية، كالعلم، والقدرة، والإرادة، والنُّفرة والألم، واللذة، وإدراج الفرح، والغم، والغضب، ونحوها. وهذه الكيفيات إن كانت ثابتة، سُميت:

(١) في الأصل: «والدول»، تصحيف صحيحه ما أثبتناه.

مَلَكَةً، وإلاّ سُميت: حالاً.

٣ ـ الكيفيات التي يستعد الجسم بسببها قبول الأثر من جسم آخر، أو لا قبوله. ويسمى القبول: لا قوة، واللاقبول: قوة. مثال اللاقوة: الممراض، واللين، ومثال القوة: المصحاح، والصلابة، وهما كالحال والملكة.

٤ ـ الكيفيات المخصوصة بالكميات أعمّ من أن يكون الاختصاص بالمتصلة، كالاستقامة، والانحناء، أو بالمنفصلة، كالزوجية، وغيرها.

الفصل السابع: في المقولات التي للعقلاء خلاف في أن النسبة والإضافة موجودة في الخارج أو لا.

الأكثر على أنه ليس له وجود أصلاً، وبرهانه أنه لو كان للإضافة وجود، لا يكون جوهراً قائماً بالنفس، بل قائماً بالغير، فكونه في هذا المحل إضافة إلى هذا المحل، فيلزم أن يكون لهذه الإضافة إضافة، ويلزم التسلسل.

إن قال قائل: لم لا يجوز أن تكون الإضافة لذاته مضافة إلى ذلك المحل، فيقطع التسلسل؟

قلنا: كون الشيء في المحلّ بعد أن يكون للشيء ذات موجود؛ لأنه لو لم يكن للشيء وجود في نفسه، لم يكن بوجوده حلول وحصول في المحل، فلا يمكن أن يكون ذات العرض نفس حلوله في المحل، فإذا كان الكون في المحل زائداً على ذاته، لزم أن يكون كون الزائد في المحل أيضاً زائداً، ويلزم التسلسل على كل حال.

ويذهب الشّيخ أبو علي أن الإضافات موجودة في الخارج. والبحث عن مفهوم جوهر السماء حقيقته غير البحث عن مفهوم أن السماء فوق. فكون السماء فوق غير السماء ولا شك، أم لا يكون مجرداً، فيكون ثابتاً. فعلم أنَّ الإضافات صفة ثبوتية في الخارج، وجوابه أم لا يلزم من تغاير المفهومين في الذهن تغايرهما في الخارج؛ لأن هذا المعنى في النفس كيفية إثبات هذه الإضافة إلى محله والتسلسل وإن كان محالاً، فلا بدَّ من بيان القياس في هذه الصورة. وبالله التوفيق.

الفصل الثامن: في مقولة أن يَفْعَل، وأن يَنْفَعِل.

لو كان تأثير الشيء في الشيء صفة زائدة على ذات العلة، وذات المعلول، لزم أن

يكون تأثير ذات العلة في هذا الزائد زائداً آخر، ويتسلسل. وكذا لو كان تأثير الشيء وانفعاله صفة على ذات الموصوف، لزم التسلسل، فمقولة أن يفعل وأن ينفعل لا وجود لها في الخارج.

الفصل التاسع: في المتقابلين.

كل مقبولين لا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة من جهة واحدة في زمان واحد يسميان متقابلين[1]، وأقسامه أربعة؛ لأنّ المتقابلين[2] إما وجوديان، أو أحدهما وجوديّ والآخر عدميّ. وإن كانا وجوديين فإن كانت حقيقة كلّ واحد منها لا تحصل في الخارج، أو في الذهن إلا عند وجود الآخر، فهما متضايفان، مثل الأبوة، والبنوة، أو لا يكونا كذلك فهما: الضدان، كالسواد والبياض، وإن كان أحدهما وجودياً، والآخر عدمياً، فلا يخلو من حالين: فإمّا أن لا يُعتبر في هذا الوجود والعدم حال محلها، أو لا. فإن لم يُعتبر يسمى: تقابل السلب والإيجاب، وإن اعتبر حال المحل، كأن يقال: من شرط العدم أن يكون المحل قابلاً، إما في هذا الوقت، أو في وقت آخر، أو بحسب النوع، أو الجنس. بعيداً كان [أم][3] قريباً يسمى التقابل: تقابل العدم والملكة.

الفصل العاشر: في لواحق المقولات.

ومن جملة اللواحق أنه إذا لوحظ الموجود مع موجود آخر، فإما أن يكون متقدماً، أو متأخراً، أو معاً. والتقدم على خمسة أقسام:

١ ـ التقدم بالذات، كتقدم العلّة على المعلول.

٢ ـ التقدم بالطبع، كتقدم الواحد على الكثير.

٣ ـ التقدم بالشرف، كتقدم العالم على الجاهل.

٤ ـ التقدم بالمكان.

٥ ـ التقدم بالزمان. والتقدم بالزمان إن كان في الماضي كما أن البعيد في الحال

---

(١) في الأصل: «يسمى متقابلان»، والصحيح ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «المتقابلان»، تصحيف، صحيحه ما أثبتناه.
(٣) زيادة يقتضيها السياق.

الحاضر متقدم على القريب من الحاضر. ومن جملة لواحق الموجودات أن الموجود إما علة أو معلول. والعلة على أربعة أقسام:

الأولى: علة الفاعل، وهي ما يكون مؤثراً في وجود شيء آخر.

الثانية: العلة المادية، وهي ليس إلا القابل من المركب.

الثالثة: العلة الصورية، وهي ليس إلا الجزء الخالص من المركب.

الرابعة: العلة الغائية، وهي ما يكون غرضاً عن وجود المعلول. ومن لواحق الموجود أن البعض منه كليّ، والبعض الآخر جزئي، ومن لواحق أنه واحد أو كثير.

هذا هو الكلام المختصر في أجناس الموجودات. وانشغلنا بعد هذا في العلم الإلٰهي، وأوردنا مسائل مهمة في هذا العلم، وذكرنا حججاً واضحة فيه. وبالله التوفيق وعونه.

المقالة الثالثة

في معرفة ذاته تبارك وتعالى

وهي مرتبة على عشرين فصلاً:

الفصل الأول: في معرفة الواجب، والممتنع، والممكن.

اعلم أن المقولات على ثلاثة أقسام:

١ ـ الواجب: وهو كل موجود لا يجوز، ولا يتطرق إليه[1] العدم.

٢ ـ الممتنع: وهو كل معدوم لا يتطرق إليه الوجود.

٣ ـ الممكن: وهو كل موجود يجوز عليه الوجود والعدم.

إن قال قائل: إن على كل واحد من الأقسام الثلاثة إشكالات.

أما الإشكال على القسم الواجب، فهو أنه متى تحصل الحقيقة في الذهن، لم يمكن أن يقال: إنها واجب الوجود، فيكون وجوب الوجود صفة لشيء آخر، وكل ما يكون صفة لشيء آخر يكون خارجاً عن ماهية الموصوف، ومحتاجاً إليها. وكل ما يكون خارجاً عن ماهية شيء، ومحتاجاً إليها، يكون ممكناً لذاته، وكل ما يكون ممكناً لذاته، يكون له سبب فوجوب وجود الواجب يكون لوجوب وجود سببه، فيلزم أن يصير الواجب لذاته واجباً لغيره، وهو محال. وأيضاً يلزم أن يكون لواجب الوجود، وقبل وجوب وجوده وجوب وجود آخر. فيلزم أن يكون الشيء واجب الوجود مرتين، وهو محال. وأيضاً الكلام في وجوب الوجود الثاني كالكلام في وجوب الوجود الأول، فيلزم أن يكون قبل كل وجوب وجود وجوب وجود آخر إلى ما لا نهاية له. ولما كان إثبات واجب الوجود بهذه التقسيمات يفضي إلى الباطل علم أنا لا نعقل موجوداً واجب الوجود.

وأما الإشكال على القسم الممكن والممتنع، فهو أن كلّ ما يحكم العقل بأنه ممتنع إما مطابق للخارج أو لا، وإن لم يكن مطابقاً للخارج فهو جهل؛ لأن الجهل ليس أكثر من أن في العقل صورة لا تكون هذه الصورة مطابقة للخارج، وإن كان مطابقاً للخارج

(١) في الأصل: «عليه»، والصحيح ما أثبتناه.

فتكون في الخارج ماهية لا تكون تلك الماهية قابلة[1] للوجود؛ لأنه لما كان الممتنع كل شيء لا يكون قابلاً للوجود، وكان هذا الحكم مطابقاً للخارج، يجب أن يكون في الخارج شيء لا يكون قابلاً للوجود. وهذا تناقض؛ لأنّ كلّ ما كان له ثبوت في الخارج، فهو موجود، وإنه قلنا: إنه في الخارج شيء لا يكون قابلاً للوجود، فهو كما إذا قلنا: في الخارج موجود، وأنه ليس بموجود، وهذا باطل. فإذا اعترف الخصم بفساد كلامه، لا يلزم لنا الإتيان بالجواب فلما صح وجوب الوجود صح الامتناع أيضاً؛ لأنّ كلّ ما وجب وجوده امتنع عدمه. وأما السؤال الأول أحرى في الإمكان، فجوابه أن الإمكان صفة ثبوتية متميّزة لا يكون لها وجود إلا في العقل كما أن العدم متميّز عن الوجود، وليس له وجود في الخارج.

وأما السؤال الثاني: فجوابه أن الماهية، وإن لم تخل عن الوجود والعدم، لكن اعتبارها وحدها غير اعتبارها مع الوجود والعدم. ولو سلمنا أن الماهية لو اعتبرت مع الوجود، أو العدم لا يكون لها إمكان، لكن لو اعتبرناها وحدها خالية عن الوجود والعدم، فلها الإمكان في هذه الحالة.

الفصل الثاني: في إثبات الوجود.

ولا شك في وجود الموجود. فهو إما قابل للعدم، فهو الممكن، وإلا فهو الواجب. فكل موجود إما واجب، أو ممكن، فإن كان واجباً، ثبت المطلق، وإن كان ممكناً، فهو قابل للوجود والعدم، وكل ما يكون قابلاً للوجود والعدم لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح. فكل ممكن له مؤثر. فهذا المؤثر، إما ممكن، أو واجب، وإن كان ممكناً، فلا يخلو فيه أحوال ثلاثة:

إما أن يكون كل واحد منهما محتاجاً إلى مؤثر آخر على سبيل الدور، أو كان كل واحد منهما محتاجاً إلى مؤثر آخر على سبيل التسلسل، إلى ما لا نهاية له، أو ينتهي إلى واجب الوجود.

أما القسم الأول وهو الدور، فباطل؛ لأن المؤثر متقدم على أثره، وإن كان شيئين كل واحد منهما علة للآخر، لزم أن يتقدم كل منهما على الآخر، ولزم تقدم كل منهما على نفسه، وهو محال بضرورة العقل.

أما القسم الثاني، وهو التسلسل، فهو أيضاً ـ باطل؛ لأنّ مجموع الموجودات لا محالة محتاجة؛ لأنّ وجود المجموع محتاج إلى وجود الأجزاء، وكل جزء غير

---

(١) في الأصل: «قابل»، والصحيح ما أثبتناه.

المجموع، والمحتاج إلى الغير ممكن، فيكون المجموع ممكن الوجود، فيكون له سبب مجموع الأسباب. والمسببات الغير المتناهية محتاجة إلى علة. وهذه العلة لا تخلو من ثلاثة أحوال؛ لأن هذه العلة إما نفس المجموع، أو جزء منه، أو خارج منه.

الأول: لأن العلة متقدمة على المعلول، والشيء لا يتقدم على نفسه.

وأما الثاني، وهو أن علة المجموع تكون جزءاً من أجزائه، فيكون هذا الجزء علة للأجزاء، وهو من الأجزاء، فيلزم أن تكون علة لنفسه، وهو محال. وعلة المجموع مركبة من نفسه ومن غيره، وهو أفسد. ولما بطل القسمان، ثبت القسم الثالث وهو أن علة الممكنات خارجة عن الممكنات واجبة الوجود لذاته، وهو المطلق، فإن قال قائل: إن حركات الأفلاك عندنا لا أول لها بل قبل كل حركة حركة. ولما جاز هذا لم لا يجوز أن تكون قبل كل علة علة له أو في النهاية؟ والسؤال الآخر: أن الأبدان الإنسانية غير متناهية فالنفوس الناطقة غير متناهية، والنفس الناطقة باقية بعد خراب البدن، فهي غير متناهية، فإذا جاز عدمُ التناهي في النفوس، فلم لا يجوز في العلل والمعلولات؟! والجواب بيان الفرق بين العلل والمعلولات، والحركات الفلكية، وهو أن كلّ ما يكون علّة لوجود شيء آخر يجب أن يكون موجوداً عند وجود المعلول؛ لأن وجود المعلول إما مع وجود العلّة أو مع عدمه، ولا يجوز أن يكون معه عدم العلّة. أن عدم العلة لا يكون علة لوجود المعلول. فلا بدّ أن يكون وجود العلّة علّة الوجود المعلولة. وإن كان كذلك، يجب أن تكون العلّة موجودة حال وجود المعلول، وإذا تقررت هذه القاعدة، قلنا: إنّ قدّرنا وجود العلل والمعلولات الغير المتناهية، يجب أن يحصل دفعة واحدة، فيمكن الحكم عليها بإمكان الوجود والاحتياج إلى المؤشر. وأما الحركات الفلكية جملة، فليست موجودة، بل لا يمكن وجود جزأين منها دفعة، فالحكم على جملتها بالإمكان والحاجة النهائية محال؛ لأن النفي المحض، والعدم الصرف لا يوصف بالصفات الوجودية، فظهر الفرق بين العلل والحركات. وأما النفوس الناطقة فليست بواردة؛ لأنه كما أن آما[1]. والنفوس محتاجة إلى المؤشر، كذلك مجموعها على أن الكل واحد في النفوس أول، ولا يلزم أن يكون لذلك المجموع أول؛ لأنا لم نجد البرهان على أن المجموع إذا كان لأجزائه أول كان للمجموع أول، فينقسم البرهان على أن كل واحد من أجزاء المجموع ممكن[2]، إذا كان المجموع ممكناً. فظهر الفرق، واندفع السؤال.

الفصل الثالث: في بيان أن عدم الواجب محال. وفيه ثلاثة براهين:

---

(١) كذا وردت اللفظة في الأصل، ولم نهتد إلى صحيحها.
(٢) في الأصل: «ممكناً»، والصحيح ما أثبتناه.

١ ـ أن حقيقة واجب الوجود، إما قابلة للعدم، أو لا، فإذا كانت قابلة للعدم، تكون ممكناً[1] ومقتصر[2] إلى المؤثر، فلا يكون واجب الوجود، ولو لم تكن قابلة للعدم، فلا يجوز عليه العدم.

٢ ـ أن ما يعدم بعد الوجود، يكون لهذا العدم سبب لا محالة فيكون وجوده محتاجاً إلى عدم سبب العدم. وكل ما يكون محتاجاً إلى شيء آخر، فهو ممكن الوجود، وكل ما لا يجوز عليه العدم يكون ممكن الوجود، فكل ما لا يكون ممكن الوجود، لا يجوز عليه العدم.

٣ ـ مذهب الحكماء في حقيقة الواجب أن وجوده نفسه، ولا يكون قابلاً للعدم؛ لأن القابل للعدم يكون باقياً مع العدم، والوجود لا يبقى مع العدم فالوجود لا يكون قابلاً للعدم.

الفصل الرابع: في بيان واجب الوجود ليس بجسم، وللحكماء على هذا المطلب ستة براهين:

الأول: أن جميع الأجسام منقسم، والواجب ليس بمنقسم فالجسم لا يكون واجب الوجود.

بيان المقدمة الأولى: أن كل جسم وضع بين جسمين، فإمّا أن يكون يمينُه يسارَه أو لا. والأول باطل بالضرورة العقلية؛ لأنا علمنا ضرورة التغاير بين الطرفين، والثاني موجب للانقسام؛ لأن كل جسم فرض فيه طرفان متميّز كل منهما عن الآخر، يكون منقسماً.

بيان المقدمة الثانية: أن كلّ ما يكون منقسماً، يكون له جزء يحتاج إلى جزئية، وجزء كل شيء غيره، فكلّ ما يكون له جزء، يكون محتاجاً إلى غيره، وكلّ ما يكون محتاجاً غيره، يكون ممكن الوجود. فعلم أن جميع الأجسام ممكن الوجود، فكلّ ما يكون واجباً لا يكون جسماً.

البرهان الثاني: أن وجود كلّ جسم غير ماهيته؛ لأنّ الجسم والعرض متساويان في الوجود، ولا متساويان في الجسمية، فوجود الجسم غير جسميته. وأمّا بيان أن وجود واجب الوجود لا يجوز أن لا يكون غير حقيقته، هو أن كلّ ما يكون حقيقته غير وجوده يكون وجوده محتاجاً إلى حقيقته، وكل ما يكون محتاجاً إلى الغير، يكون ممكناً لذاته، ويحتاج إلى المؤثّر، ولا يجوز أن يكون المؤثر في وجوده ماهيته؛ لأنّ وجود العلّة متقدم على وجود المعلول. فلو كان ماهية الوجود علّة لوجودها، تكون تلك الماهية متقدمة بالوجود على الوجود. فلزم أن يكون الوجود قبل الماهية، وهو محال، فلا بد أن يكون

(١) في الأصل: «ممكن»، والصحيح ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «مقتقر»،والصحيح ما أثبتناه.

المؤثر في الوجود ماهية شيء آخر وكل ما يكون كذلك، لا يكون واجباً لذاته، بل يكون ممكناً لذاته، محتاجاً إلى الغير، فيعلم أن ماهية الجسم غير حقيقية، ووجود الواجب لا يكون غيره، فلا يكون الجسم واجب الوجود.

البرهان الثالث: أن الجسم مركب من الهيولى والصورة، وكل مركب محتاج وممكن، فلا يكون واجب الوجود جسماً.

البرهان الرابع: أن الجسم كليّ تحته أشخاص كثيرة، ونحن نبرهن في مسألة وحدة الواجب.

إن واجب الوجود ليس إلا الواحد، فلا يكون واجب الوجود جسماً.

البرهان الخامس: أنه لو كان واجباً لوجود جسماً، فإمّا أن يكون له مثل، أو لا يكون، وإن كان له مثل، يكون الواجب حقيقة نوعية تحت أشخاص كثيرة لا تكون شخصيته الأشخاص لا محالة معلولة لماهيتها، بل معلولة لشيء آخر، وكل ما يكون كذلك لا يكون واجب الوجود لذاته، وإن لم يكن له مثل يكون تحت جنس الاسم، فيكون واجب الوجود مركباً من الجنس والفصل وكل ما يكون مركباً، يكون ممكن الوجود.

البرهان السادس: أن كلّ ما يكون جسماً يكون له أينٌ ووضعٌ وشكلٌ ومقدارٌ، وهو محتاج إلى هذه الأعراض، وكل ما يكون محتاجاً لا يكون واجب الوجود. فعلم بهذه البراهين أن واجب الوجود ليس بجسم.

الفصل الخامس: أن واجب الوجود ليس بعرض.

برهانه أن العرض محتاج إلى الموضع، وكلّ ما يحتاج إلى شيء يكون ممكن الوجود. وممكن الوجود ليس بواجب الوجود، فلما ثبت أنه ليس بعرض. ثبت أن لا ضدٌ له؛ لأن الضدين ما يتعاقبان على موضوع، وليس الواجب موضوعاً[1].

الفصل السادس: في أن ذات الباري لا تحل في محل.

برهانه: أنه لو حل في محل، فإما أن يكون في ذلك المحل واجباً، أو لا. فلو كان واجباً يكون محتاجاً إلى ذلك المحل، ويكون ممكن الوجود، وإن لم يكن واجباً، فيستغني عن المحل، وكل ما يستغني يكون حلوله في ذلك المحل محالاً.

الفصل السابع: في أن الاتحاد فيه جلّ سلطانُه محال.

اعلم أن الاتحاد لا يخلو من ثلاثة أقسام؛ لأن المتحدين إما يبقيان ببقاء على

---

(١) في الأصل: «موضوع»، والصحيح ما أثبتناه.

الاتحاد على اثنتيهما، أو لا يبقيان، أو يبقى أحدهما، فإن بقيا اثنين، فيكونان اثنين، فلا يتحدان، وإن لم يبقيا بل يعدمان، فوجد موجود ثالث، وإن بقي أحدهما، فلا اتحاد لأن الموجود لا يتحد مع العدم. فعلم أن اتحاد الاثنين ليس بمعقول.

الفصل الثامن: في بيان أنّ الكثرة في ذات الباري غير ممكنة.

اعلم أن الماهية المركبة من الأجزاء لا محالة محتاجة إلى كلّ واحد من الأجزاء. وكل ما يكون محتاجاً إلى غيره، يكون ممكن الوجود، فالواجب لا يتركب على وجه من الوجوه، لا من الأجزاء الحسية ولا من الأجزاء العقلية، كالمادة، والصورة، والجنس، والفصل، فإذا علم أن ذاته لا تتركب، لا يكون له حد؛ لأنّ الحدّ مركّب من أجزاء الماهية.

الفصل التاسع: في وجود واجب الوجود.

ذهب القوم ـ منهم المعلم الثاني كما قيل ـ إلى أن حقيقة الواجب والممكن مختلفة. ووجود الواجب أنه واجب خلاف وجود الممكن من حيث أنه ممكن. وإطلاق لفظ الموجود على الواجب والممكن ليس إلا بالاشتراك اللفظي. وهذا الكلام خطأ من وجهين:

البرهان الأول: أنه ليس شيء أقبح عند العقل من أنه ليس بين الوجود والعدم واسطة، فوجب أن يكون حقيقة الوجود حقيقة الواحدة في مقابلة العدم، ولو لم يكن الوجود حقيقة واحدة، بل حقائق متكثرة، يكون في مقابلة العدم. فبطل العلم الضروري بأن النقيضين ليس لهما[1] إلا طرفان.

البرهان الثاني: أنا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن. يقال: الموجود إما واجب، أو ممكن فيكون المقسَّم مشتركاً بين القسمين؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إن الإنسان إما فرس أو ثور كما يمكن، ويقال: الحيوان إما إنسان، أو فرس، وليس له إلا أن الحيوانية مشتركة بين الإنسان والفرس. فلما صح تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، علمنا أن حقيقة الوجود من حيث أنه وجود حقيقته مشتركة بينهما.

الفصل العاشر: في أن وجوب الواجب نفس حقيقته.

قال الشيخ في الإشارات: إن وجوده نفس حقيقته. وفي كتاب المباحثات تردد فيه. والحق عندنا أن وجود الواجب صفة مغايرة لحقيقته. ولنا على هذا براهين واضحة، ونذكر في هذا المختصر منها ما هو أقرب إلى الطبع.

البرهان الأول: أن الحكماء اتفقوا في أن حقيقة الباري غير معلومة للبشر، وحقيقة

(١) في الأصل: «له»، والصحيح ما أثبتناه.

الوجود معلومة على سبيل الضرورة، فحقيقته غير وجوده؛ لأن الشيء الواحد لا يكون معلوماً ومجهولاً.

إن قال قائل: إن قول الحكماء في أن تصور الوجود أوليّ إنما هو وجود الممكن دون الواجب، فإن سلم أن وجوده متصوّر قلنا: القول بأن حقيقته لا تكون معلومة للبشر، قلنا في جوابه إن السؤال الأول خطأ؛ لأننا صححنا في الفصل السابق أن الوجود من حيث أنه وجود حقيقة واحدة في الممكن والواجب، واتفقت الحكماء عليه، ولا يذهب واحد منهم إلى أن إطلاق لفظ الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظيّ. ولما صح هذا قلنا: حقيقة وجود الممكن معلومة بالعلم الضروري، فيلزم أن تكون حقيقة وجود الممكن غير حقيقة وجود الواجب، ويلزم أن يكون إطلاق لفظ الموجود على الواجب والممكن على سبيل الاشتراك وهو باطل بالاتفاق.

وأما السؤال الثاني، وهو أيضاً خطأ؛ لأن صفات الواجب عند الحكماء إما سلبية، أو إضافية، والقسمان معلومان للبشر بالاتفاق، فيعلم أن صفات الباري عند الحكماء معلومة، وعلمنا أن ما ليس بمعلوم للبشر إنما هو حقيقة ذات الباري، وإذا صح أن حقيقته غير معلومة، ووجود معلوم، وجب أن يكون حقيقته غير وجوده.

البرهان الثاني: إنا أثبتنا في الفصل السابق أن حقيقة الوجود في الواجب الممكن واحدة، ولم يكن اختلاف بينهما من طريق الوجود، واتفقت الحكماء عليه، ولم يختلفوا فيه على وجه من الوجود. وإذا كان حقيقة الوجود واحدة، يجب أن يكون حكمه واحداً. فإذا كان في حق واجب الوجود نفساً ولا يكون صفة للماهية، يجب أن يكون كلّ الموجودات كذلك، فيكون وجود الممكنات نفساً، ولا يكون صفات[1] لماهياتها، فهو باطل لأن باتفاق جميع الحكماء وجود الممكنات صفات لماهياتها. وإن كان صفة للماهيات يجب أن يكون في الكل صفات[1]. وأما ما يقوله الحكماء في أن الوجود حقيقة واحدة في حق الواجب، جوهر قائم بالنفس في حق الممكنات عرض قائم بالغير، فباطل؛ لأن من المحال أن يكون المتساويان في الحقيقة أحدهما جوهراً والآخر عرضاً.

البرهان الثالث: إنا علمنا ببديهة العقل أن الوجود صفة إضافية، والإضافة لا تعقل إلا بين الشيئين، فإذا قلنا للوجود إنه واجب، كان معقولاً، فعلمنا أن وجوب الوجود كان معقولاً في حق الباري، وإنما كان معقولاً إذا كان حقيقته غير وجوده، حتى يعقل أن الوجود واجب بحقيقته، وإلا لزم أن يكون الوجود واجباً لعينه ونفسه. وهذا باطل؛ لأن النسبة إلى النفس غير معقولة. وأما حجة الشيخ على أن وجود الباري نفس حقيقته، إنه

---

(١) في الأصل: «صفاتاً»، وما أثبتناه هو الصحيح.

لو كان غيره، لكان محتاجاً إلى هذه الحقيقة، والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته، محتاج إلى سبب، وهذا السبب إن كان غير ماهيته، فلا يكون واجباً، وإن كان عين ماهيته. والعلة مقدمة على المعلول، فيلزم أن تكون الماهية مقدمةً بالوجود على الوجود، وهو محال. فعلم أن وجوده نفس حقيقته.

وجوابه: أنه لا خلاف في أن وجود الممكنات غير ماهياتها، وأن ماهياتها موصوفة بها. ووجود القابل لا محالة يتقدم على وجود المقبول؛ لأنه ما لم يحصل القابل، لم يعقل حصول شيء آخر فيه، فيلزم وجود الماهيات قبل وجودها، وهو محال. فعلم أن ما أوردوا في وجود الباري غير اسمه. ورد عليهم في وجود الممكنات، ولا مخلص لهم، إلا أن يقولوا: لا يلزم تقدم وجود القابل على المقبول. ولما ثبت هذا المعنى في القابل قلنا: لم لا يجوز أن يتقدم بالماهية العلة المؤثرة على المعلول، وإن لم يتقدم بالوجود، والتقدم بالماهية كافٍ في التأثير، كما أن تقديمها بالماهية كافٍ في المقبول.

الفصل الحادي عشر: في أن حقيقة الباري تعالى شأنه ليس بمعلومة للبشر؛ لأن من علم علة شيء، علم هذا الشيء لا محالة. فكما أنه لو علم سبباً لمرض العين، علم لا محالة وجود المرض. والله تعالى علة لجميع الممكنات، فلو كانت حقيقته معلومة، كانت حقيقة جملة الممكنات معلومة، كما هي، فلما لم يكن كذلك، علم أن حقيقته لس بمعلومة للبشر.

البرهان الثاني: إن الله تعالى موجود، وليس بجسم ولا جوهر، ولا عرض. واجب عالم، قادر، مريد. وجميع هذه الصفات ليس إلا السّلوب والإضافات، فلا يعلم منه إلا السلوب والإضافات وحقيقته لا محلة غير هذه السّلوب والإضافات فحقيقته ليس بمعلومة للبشر.

الفصل الثاني عشر: في أن وجوب الوجود صفة سلبية أم ثبوتية.

اعلم أن وجوب الوجود يطلق على صنفين:

الأول: ما لا احتياج له إلى المؤثر، وهو سلبي محض.

الثاني: أن حقيقته علة وجوده، ولا شك أن المعنى الثاني ثبوتي؛ لأنّ الوجوب قوة الوجود وأحكامه، والعدم فقد الوجود ولا يجوز أن يكون قوة الوجود وإحكامه نفس ضدُه. فعلم أن وجوب الوجود صفة ثبوتية.

إن قال قائل: لو كان وجوب الوجود صفة ثبوتية يكون متساوياً لأشياءِ أُخَر في الوجود. ومن حيث أنه وجود وما به يتساوى مع أشياء أخر فيه غير ما به يتفاوت. فلو كان وجوب الوجود صفة ثبوتية يكون ثبوته غير ماهيته: وإن كان الثبوت هذه الماهية غير واجب، لا يكون وجود الواجب واجباً، بل يكون ممكن العدم، فيكون الواجب ممكن العدم، وهو محال. وإن

كان واجباً يكون وجوبه أيضاً صفة زائدة ويلزم التسلسل. قلنا: الوجوب في مقولة الإضافة والتسلسل في الإضافات لا يكون محالاً. أما رأيت أن الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة، وربع الأربعة؟ قوله مع أعداد غير متناهية فيعلم أن وجود الإضافات الغير المتناهية لا يكون محالاً، ولما كان كذلك يلزم من إلزام هذا التسلسل شيء علينا. وبالله التوفيق.

الفصل الثالث عشر: إن شخصية كل شخص صفة زائدة على ماهيته.

وبرهانه أنه إذا قلنا: واجب الوجود لا يكون تصوّر هذا اللفظ مانعاً من وقوع الشركة؛ لأنه لو لم يُلفَ كذلك، لتصوّر كلُّ أحد حقيقته ببديهة العقل غير حاجة إلى برهان وجدته. وإلاّ لم يكن كذلك، بل يحتاج في وحدته إلى البرهان، علم أن نفس تصوّر واجب الوجود لا يمنع من الشركة. وأما تصوّر هذا الواجب، فهو جزئيٌّ من هذا المفهوم. فيعلم أن ماهية واجب الوجود زائدة على وجوب وجوده. فنقول: إن هذا الزائد إما سلبي، أو إيجابي، والأول باطل؛ لأن هذا الواجب من حيث أنه الواجب موجود بعينه، وتعيُّنه جزءٌ من أجزاء ماهية هذا المعيّن، وما كان جزءاً من أجزاء شيء ثابت من حيث أنه ثابت، سيكون ثابتاً، فعُلم أن تعيُّن كل شيء صفة زائدة على ماهيته، لكان هذا التعيّن أيضاً ماهيته. وهذا التعيّن أيضاً شخص من تلك الماهية، فله تعيّن آخر وتسلسل. قلنا: ليس للتعيّن ماهية وراء أنه تعيّن، فلا يحتاج إلى تعيّن آخر. وأما واجب الوجود فتعيُّنه وراء ماهيته، فوجب أن يكون تعيُّنه زائداً على ماهيته.

الفصل الرابع عشر: في وحدة الواجب جلَّ شأنه.

اعلم أننا نقرر مقدمتين في الفصل السابق ليمكن إقامة برهان الحكماء على وحدته تعالى؛ لأنه لا يشتغل أحد بتقرير هاتين المقدمتين وبدونها ما لا يمكن تقرير البرهان، وهو أنه لو كان في الوجود واجب[1] الوجود، لكانا[2] متساويين في وجوب الوجود، ومتفاوتين في التعيّن. وماهية التساوي غير ماهية التفاوت. فيكون وجوب وجود كل منهما غير تعيّنه، فلا يخلو من أقسام أربعة:

فإمّا ما به التساوي لازم من لوازم التعين، أو التعيّن لازم من لوازم وجوب الوجود، أو هو عارض لهذا التعيّن، والتعيّن عارض من عوارض واجب الوجود، فالاثنينية باطلة.

أما القسم الأول وهو أن وجوب الوجود لازم[3]، للتعيّن؛ لأن كل ما هو لازم للشيء محتاج إليه، وكل محتاج ممكن لذاته. فلو كان وجوب الوجود لازماً له، يكون

---

(١) في الأصل: «واجبي»، والصحيح ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «لكانه»، والصحيح ما أثبتناه.
(٣) في الأصل: «لازماً»، وما أثبتناه هو الصحيح.

وجوب الوجود ممكناً لذاته، وكل ما يمكن لذاته، يكون وجوب وجوده لوجوب وجود علّته، فيكون لوجوب الوجود قبل وجوب الوجود وجوب وجود آخر. والكلام فيه كالكلام في الأول. قيل من الوجوبات الغير المتناهية في الدرجة الواحدة، وهو محال.

وأما القسم الثاني: وهو أن التعيّن لازم من لوازم وجوب الوجود، فإنه يلزم من تحقّق هذا المعيّن، تحقّق وجوب الوجود، فلا يكون واجب الوجود إلا واحداً، وهو خلاف الغرض، وأما القسم الثالث، وهو أن وجوب الوجود عارض لهذا التعيّن، فلأن صفة العارضة الغير اللازمة علّة خارجة، فلا يكون واجباً لذاته، وليس كلامنا فيه.

وأما القسم الرابع: وهو أنّ التعيّن عارضٌ من عوارض واجب الوجود، فباطل؛ لأن كل ما يكون عارضاً غير لازم، يكون له علّة خارجة. وإذا كان كذلك، يكون الواجب من حيث أنّه واجب محتاجٌ إلى علّة خارجة فيكون ممكناً لذاته، ولا يكون كلامنا فيه، بل في وجوب الوجود لذاته، فعلم أن مِنْ فَرْض الواجبين يلزم هذه المحالات الأربع. كما يلزم من مَرْض وجودِه محالٌ يكون محالاً.

إن قال قائل: الاشتراك في السّلوب لا يوجب الكثرة؛ لأن كل حقيقيتين بسيطتين إذا فرضناهما لا بدَّ أنْ يشتركا في سلب الغير عنهما. وإذا كان كذلك، قلنا: لما لا يجوز أن يكون وجوب الوجود صفة سلبية، ويكون اشتراكهما في صفة سلبية، وامتيازهما بتمام الماهية، فلم يتمّ برهانه. وأيضاً لم لا يجوز أن يكون تعيّن كلّ منهما صفة سلبية؟ وعلى هذا التقدير اشتراكهما في تمام الماهية، وامتيازهما بالصفة السلبية، ولا يوجب الكثرة.

قلنا: لا شك في أنه لو لم يصح أن الوجوب صفة ثبوتية، لم يتمّ هذا البرهان، ولكن بيّنا البرهان القاطع على ما بين المقدمتين ليتمّ البرهان. والحمد لله، وبه التوفيق.

الفصل الخامس عشر: في أنه تعالى جوهر، أم لا.

اعلم أن لفظ الجوهر يطلق بالاشتراك على معانٍ أربعة:

١ ـ كل موجود لا يكون في محل، وعلى هذا التفسير يكون الباري عز اسمه جوهراً؛ لأنا نبرهن على أنه ليس في محل.

٢ ـ كل ماهية موجودة في الخارج، ولا تكون في محل. وهذا الرسم يصدق على شيء تكون ماهيته غير وجوده. وعند الشيخ حقيقة الباري غير موجودة، وأما عندنا، فلمّا لم يكن وجودُه عين حقيقته يصدق هذا الرسم عليه.

٣ ـ القابل للصفات وللحكماء[1] شك في أن ذات الباري موصوفة بالصفات

(١) في الأصل: «والحكماء»، ولعل الصحيح ما أثبتناه.

المغايرة لذاته، وإن كان من مذهبهم ما يلزم الاعتراف به. وأما برهانهم على استحالة كون الباري قابلاً للصفات، فهو أن هذه الصفات إما واجب الوجود لذاته، أو لا فلو كان واجب الوجود لذاته لم يكن أزيد من واحد، وهو باطل، ولو لم يكن واجب الوجود لذاته، لكانت ممكن الوجود لذاته والممكن لا بدَّ له من مؤثر، والمؤثر لا يكون إلا ذات الباري تعالى، فيلزم أن يكون ذات الباري علة لهذه الصفات، وقابلاً له. وقد قرر أن ذات الباري لا كثرة فيها. فيلزم أن تكون الذات البسيطة فاعلاً، وقابلاً وهو محال؛ لأنه يلزم صدور الأثر من بين الفعل والقبول من الذات البسيطة الواحدة لا يصدر الله الواحد.

هذه حجة الحكماء على نفي الصفات القديمية. وفي هذه المسألة إشكالات. ونحن نورد في هذه الجملة واحداً، وهو أن الحكماء اتفقوا على أنه تعالى عالم بجميع الكليات، وأيضاً اتفقوا على أن العلم عبارة عن الصور في الماهية للمعلوم المرتسمة في ذات العالم فنقول:

لما كان الباري عالماً بالكلّيات، يجب أن يكون صور الماهيات حاضراً في ذات الباري، ولا يجوز أن يقال: هذه الصور ذات الباري؛ لأنّ العلم صورة مرتسمة في ذات العالم، مساوية في الماهية للمعلوم، فيجب أن يكون علمُ الباري بالكلّيات صورة مرتسمة في ذات الباري. فذات الباري موصوفة بالصور، قابلة لها، فبطل ما قالوا: إن ذات الباري لا تكون علة للصفات ولا قابلة لها ورأينا في الكتب القديمة أن مذهب أرسطاطاليس هو أنه تعالى لا يدرك غير ذاته. والإنصاف أن من قال بهذا القول وهو أن ذات الباري لا تتصف بصفة حقيقية، ولا تكون قابلة لصفة، فليس مخلصٌ إلا باختيار مذهب أرسطاطاليس، فإذا أراد أن يقول: إن الله تعالى عالم بالكليات فلا بدّ له من الاعتراف بأن الواحد البسيط لا يجوز أن يكون فاعلاً وقابلاً. وبالله التوفيق.

٤ ـ القابل للصفات المتغيرة، كما أن الجسم تارة أسود، وتارة أبيض، والنفس تارة عالم، وتارة جاهل. واعلم أنه لا يجوز تغير صفات الباري؛ لأن كل صفة تفرض إما أن تكون ذات الباري كافية في ثبوتها أو عدمها، ولو كان كافياً، فيجب أن يكون هذا الثبوت أو العدم دائماً، فلا يكون متغيراً، وإن لم يكن كافياً، كان محتاجاً والمحتاج ممكن، فلا يمكن أن تتغير صفة واجب الوجود، وإذا علمت معاني الجوهر، تبين لك أن طلاق الجوهر عليه تعالى على أي معنى لا يصح، وعلى أي معنى يصح.

الفصل السادس عشر: في أن الله تعالى حق محض في مقابل الباطل.

والبطلان إما في نفس الشيء، أو في اعتقاد وجوده، أو في الإخبار عن وجوده.

أما البطلان في نفس الشيء، فهو أن يكون في ذات الشيء قبول العدم، أو في

صفاته قبول التغيّر. ونحن نبرهن أن ذات الواجب لا تقبل العدم، وصفاته لا تقبل التغيّر، فلا يكون في ذاته وصفاته بطلان، فيكون في الذات والصفات حق محض، وإذا كان كذلك، كان الاعتقاد في وجوب وجوده، ووجوب صفاته مطابقاً للمعتقد، فيكون الإخبار عنه أيضاً حقاً، فعلم أن الواجب من جميع الجهات حقٌّ محضٌ. ونحن نبرهن على وحدته. فكل شيء سواه ممكن لذاته، وكل ممكن يجوز عليه العدم والبطلان، فيكون باطلاً لذاته، وحقاً لغيره. وهذا شرح قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾.

الفصل السابع عشر: أن الله خير محض.

حقيقة الشرّ هي أن الشيء الممكن لشيء لا يحصل له. ونحن نبرهن أنّ الصفات الممكنة له تعالى حاصلة. فلا يكون الشرّ في ذاته، بل هو خير محض. ونبرهن أيضاً أن كلّ موجود يصدر منه. فالخيرات كلّها منه تعالى، فهو خير محض.

الفصل الثامن عشر: في أنه تعالى تام، وفوق التمام.

التام كل شيء لا يكون فيه نقصان أصلاً، ولا يكون لشيء تفوقٌ[1] عليه والله تعالى كذلك، فيكون تاماً، وفوق التمام ما يكون غيره منه، ووجود كل شيء منه، فيكون فوق التمام.

الفصل التاسع عشر: في أن حقيقة الباري بخلاف الماهيات الممكنة.

برهانه: أنه لو كان ماهيته مساوية لماهية شيء من الممكنات، كان كل ما يجوز على الممكن جائزاً عليه؛ لأنّ المتساويين من كل الوجوه كذلك، فيكون الباري ممكناً، وهو محال. وبالله التوفيق.

الفصل العشرون: في حدوث العالم.

اعلم أن الحدوث عبارة عن كون عدم الشيء قبل وجوده وكل ما يكون كذلك، فهو محدث والقبلية والبعدية، على خمس أوجه:

الأول: بالبرهان، كتقدم الشيخ على الشاب.

---

(١) في الأصل: «تفوقاً»، والصحيح ما أثبتناه.

الثاني: بالمكان، كتقدم الإمام على المأموم.

الثالث: بالشرف، كتقدم العالم على الجاهل.

الرابع: بالطبع، كتقدم الواحد على اثنين.

الخامس: بالذات والعلية، كتقدم الشمس على الضياء، وتوهم العوام أن التقدم ليس إلا بالزمان.

فإذا علمت هذا نقول: اتفق الحكماء على أن عدم العالم مقدم على وجوده تقدماً بالذات؛ لأنّا نبرهن على وحدة الواجب فغيره ممكن الوجود، والممكن لا يوجد بدون غيره. فكل شيء غير الواجب يكون وجوده مستفاداً من غيره، ولو لم يكن ذلك الغير، لم يكن الممكن موجوداً، فإذا كان للممكن وجود من الغير والعدم من نفسه، لكان كل ما هو من نفسه مقدماً على ما هو من غيره تقدماً بالذات. والعالم محدثٌ بحدوث ذاتيّ. وأمّا أن عدم العالم سابق على وجوده سبقاً زمانياً، فللعقلاء في هذه المسألة خلاف. وتحقق هذه المسألة في موضع آخر.

المقالة الرابعة

في صفات واجب الوجود

وهي على عشرة فصول:

الفصل الأول: في بيان أنه تعالى عالم بذاته.

برهان الحكماء على هذا المطلب أنه تعالى مجرد عن المادة. وكل ما هو مجرد عن المادة، يعلم ذاته، وهو يعلم ذاته.

أما كونه تعالى مجرداً فهو أنّا نبرهن على أن الواجب ليس بجسم، ولا جسماني، ولا في محل.

وأما أنّ كلّ مجرد يعلم ذاته.

برهان أن كل ما هو كذلك، كانت ذاته حاضرة لذاته.

بيانه أنّا نعلم ببديهة العقل أن الوجود إما قائم بالنفس، أو بالغير. وكلّ مجرّد يكون قائماً بالغير، كان قائماً بالنفس، فتكون ذاته لا لغيره يعلم ذاته إن كان حقيقة العلم ليس إلا أنّ الماهية المجردة حاضرة لماهية مجردة؛ لأنّا نعلم ذاتنا، وعلمنا بذاتنا إمّا يكون ذاتنا حاصلة لنا، أو تكون الصورة المساوية لذاتنا لو كانت حاضرة عندنا ما يلزم جمع المثلين، وهو محال، لعدم التغاير الثاني. أمّا لو علمنا الصورة، لكان العلم بصورة أخرى، فيحصل التسلسل. فعلمنا أن علمنا بذاتنا ليس لأن ذاتنا حاضرة لذاتنا. فكل مجرد تكون ذاته حاضرة عنده، يعلم ذاته. وفي هذه المسألة شكوك وشبهات كثيرة لا تليق بهذا المختصر.

الفصل الثاني: في بيان العقل، والعاقل، والمعقول، كيف يكون واحداً.

واعلم أن الخلاف واقع بين العقل في أن العلم حالة إضافية أم لا؟ وذهب الشيخ أبو علي إلى أن العلم بالشيء حضور ماهية المعقول عند العاقل. ونحن نبرهن على أنه لا يجوز أن يكون يعلم بالذات تصور صورة أخرى مغايرة للذات، ومساوية لها، فعلم أن العلم بالذات نفس الماهية. فالعقل نفس العاقل والمعقول.

إن قال قائل: إن الحضور إنما يعقل إذا كان بين العاقل والمعقول مغايرة؛ لأن حضور شيء عند نفسه غير معقول، وذات الواجب واحدة فحضوره عند نفسه غير متصور، فجواب الشيخ من قول هذا القائل على وجهين:

الأول: ما ذكره في كتاب الشفاء والنجاة، وهو أنه لا يلزم من حضور شيء عند شيء مغايرة له؛ لأن الحضور أعمّ من حضور شيء عند شيء آخر، والعالم لا يستلزم الخاص، بل ذات الباري حاضرة عنده بدون مغايرة العاقل والمعقول. فمن جهة حضور ذاته معقول، ومن جهة حضور شيء عند ذاته عاقل، ومن جهة أن ذاته موجود مجرد عقل، فذاته عقل، وعاقل، ومعقول. والثاني ما ذكر في كتاب النجاة وهو أن وجوب الوجود ماهيته وتعيّنه من لوازمه، لكن مغاير له، فحصلت ثلاثة معانٍ:

الأول: في ماهية وجوب الوجود.

الثاني: نفيه.

الثالث: الواجب المعين المركّب من الأول والثامن. ولما حصلت المغايرة على هذا الوجه، زال الإشكال.

اعلم أن في هذا البرهان، وفي هذه الأجوبة أبحاث كثيرة نذكرها في كتب أُخر.

الفصل الثالث: في بيان أن الله تعالى عالم بالكلّيات الممكنات. برهانه أنه تعالى علّةٌ لجميع الممكنات. ومعلومٌ أن من علم علّة شيء، علم معلوله. والله تعالى عالم بذاته، فعلم من ذاته جملة الممكنات. وهذا البرهان مبنيّ على مقدمتين:

الأولى: أنه تعالى علّةٌ لجميع الممكنات.

والثانية: أن من عَلِمَ العلّة عَلِمَ المعلولَ، وفي كلتا المقدمتين كلمات كثيرة، وللمنكرين شبهات:

الأولى: أن علمه تعالى بالكلّيات سورةٌ متساويةٌ لها. فعلم بالكلّيات غير ذاته، وهو موصوف بهذه الصور، فيلزم أن يكون ذاته فاعلاً وقابلاً.

واعلم أنه لا مناص[1] من هذا الكلام إلا بتجويز أن البسيط يجوز أن يكون فاعلاً وقابلاً.

الثاني: أن الكلّيات إما غير متناهية، فعلمه بها يستلزم حصول صور غير متناهية في

(١) خ، د: «لا خلاص».

ذاته، وحصلت في ذاته كثرة غير متناهية وهو محال.

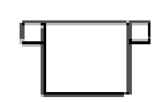
وجوابه أن المعلوم بالبرهان أنه ليس في ذاته كثرة.

وأما أنه لا يجوز الكثرة في صفاته، فلم يقم برهان عليه، فلا يلزم من كثرة صور المعلومات محال. وبالله التوفيق.

الفصل الرابع: في بيان أنه تعالى عالم بالجزئيات.

اتفق الحكماء على أنه تعالى يعلم الجزئيات وحجتهم على هذا المطلب من وجهين:

الأول: أنه لو علم تعالى أن زيداً جالس في بيت، فلو خرج زيد من البيت، فإما أن يبقى هذا العلم، أو لا. فلو بقي كان هذا العلم جهلاً؛ لأن الاعتقاد على أن زيداً[١] في بيته مع خروجه عنه[٢] جهلٌ، والجهل لا يجوز عليه تعالى. وأيضاً يلزم التغير، فلو لم يبق، يلزم التغيّر في علمه تعالى والتغير عليه تعالى محال بالبرهان السابق.

الثاني: أن العلم بالأشياء لا يكون إلا بارتسام صور الأشياء في ذات العالم؛ لأنّا نخيّل الصور الغير الموجودة في الخارج كصورة نصفها آدمي، ونصفها فرس، فلا يكون مثل هذه الصور موجودة إلا في الذهن، فتكون معدومات محضة لا امتياز فيها. ولكنا نعلم بضرورة العقل وتميز (. . . .)[٣]. والتميّز في المعدومات المحضة محال، فلا بد أن يكون لها وجودات، فما لم يكن في الخارج يكن[٤] في الذهن. فثبت أن الباري تعالى لو كان عالماً بالجزئيات لزم أن ترتسم صورها في ذاته، وكل ما ترتسم صور الجزئيات فيه يجب أن يكون جسماً؛ لأنّا إذا خيلنا مربعاً على جانبه مربعان متساويان على هذه الصورة:  فلو كان محل المربعين شيئاً لا يكون جسماً ولا جسمانياً لزم أن يكون محلهما واحداً، فيلزم جمع المثلين، وهو محال، فعُلم أن محل هذه الصورة إما جسم، أو جسماني. فثبت أن الباري تعالى لو كان مدركاً للجزئيات لكان جسماً أو جسمانياً، وكلاهما محال فعلم أن الباري تعالى لا يدرك الجزئيات.

وأما الذين اعتقدوا أنه تعالى عالم بالجزئيات فلهم أيضاً حجتان:

أحدهما: أنّا وجدنا في أعضاء الحيوانات، وأبدان الآدميين حكماً عظيماً في غاية الأحكام والإتقان، ووجدنا ببديهة العقل أن مركب الأجزاء لو لم يكن عالماً بهذه

(١) في الأصل: «زيد».

(٢) في الأصل: «عنها»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) كلمة مطموسة تتعذر قراءتها.

(٤) في الأصل: «يكون»، والصحيح ما أثبتناه.

الأجزاء، لم يصح هذا التركيب.

وثانيهما: أن هذه الجزئيات انتهت في سلسلة الحاجة إلى الله تعالى. ومذهب الحكماء أن العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

وأما حجة المنكرين، ففيها أبحاث كثيرة لكن الأجوبة إنما تتضح إذا أقمنا البرهان على أن النفس الناطقة مدركة للجزئيات.

الفصل الخامس: في أنه تعالى مُريد.

قال الحكماء: لا يجوز أن يريد الله تعالى شيئاً، لأن إرادة الإيجاد لا تخلو من حالتين:

إما أن يكون إيجاد ذلك الشيء أولى من عدمه، أو لا يكون كذلك، وإن كان أولى. فإذا حصلت تلك الحالة التي هي أولى (. . . .)[١] العدم، فحصل له إكمال في الإيجاد والنقصان في العدم، فتغيرت ذاته وصفاته، ويحتاج في كماله إلى شيء آخر، وهو محال، وإن لم يكن الإيجاد أولى، فمحال أن يقصد إليه، لأن كل ما لا يكون أولى من ضدّه عند المريد محال أن يقصده وإذا بطل هذا بين المعنيين، فمعنى إرادته تعالى أنه تعالى عالم بصدور ما يتنافى له، وليس بكاره لصدوره عنه، وحاصلهما أن علمه بصدور هذه الأشياء عنه تعالى نفس إرادته، وإرادته نفس علمه.

الفصل السادس: في بيان أن علمه تعالى، فعليّ، لا انفعالي.

واعلم أن المناسب بأنه تعالى عالم بالجزئيات هو أن علمه انفعالي لأنه إذا علم أن زيداً في بيته، فلا بد أن تكون لذلك العلم تبعاً لكونه في الدار، لكنه لو لم يكن في الدار، يكون حقيقة ذلك العلم محالاً وإن كان في الدار، كان حاصلاً. ولما كان تابعاً لهذا المعلوم في الوجود والعدم، فيكون انفعالياً، فيعلم أن كلُّ علم يتعلق بالجزئيات لا يكون فعلياً.

أما العلم الفعليّ: فهو ما يتعلق بالماهيات الكليّة، كما إذا علمنا أن الحركة مستغنى عنها نتحرك. فسبب وجود الحركة العلم. فهذا العلم فعليّ لا انفعاليّ.

الفصل السابع: في بيان قادريته تعالى.

ذهب الحكماء إلى أن ذاته تعالى علّة لوجود العالم، وعلّيته للعالم لذاته، فإذا لم يكن للعالم ابتداء زمانيّ، بل كما أن ذات الشمس علّة للضوء. ومحال خلو الشمس عنه، كذلك ذات الباري تعالى لذاته علةٌ لوجود العالم، ومحال أن يخلو عنه.

---

(١) كلمة مطموسة تتعذر قراءتها.

واعلم أنهم مع هذا الاعتقاد قالوا: إن الله تعالى قادر فمعنى كلامهم أن القادر هو إن شاء فَعَلَ، وإن لم يشأ لم يَفْعَلْ، ومن شرط صدق هذا الكلام أن عدم المشيئة علّة جائزة، وإن صدر الفعل عنه؛ لأن القادر حال القصد والإرادة، إذا تمت عزيمته، فلا بدَّ أن يوجد الفعل، ومحال أن لا يوجد، ولا يصدر مع أنه قادر في تلك الحالة فيعلم أن شرط القادرية جواز عدم المشيئة، وعدم الصدور، بل شرط القادر أنه إن لم يشأ، لم يفعلْ، وإن شاء أن يعدم الأشياء انعدمت، لكن هذه المشيئة، لما كانت محالاً عليه، لم تنعدم الأشياء، فعلم أن الوجود الصرف منه تعالى لا ينافي القادرية.

الفصل الثامن: في بيان عنايته تعالى.

عِلْمُ اللّهِ تعالى بأن هذا النظام والترتيب أنفع إذا صار (. . . .)[1] النظام يستمر ذلك العلم عناية، فعنايته ليس إلا علمه.

الفصل التاسع: في بيان أنه تعالى عاشق ومعشوق.

اعلمْ أنَّ مَنْ عَلِمَ كمال الشيء، يحبّ ذلك الشيء. وكلما كان العلم بذلك الكمال أزيدَ، كان الحب أتمّ. ولما كان تعالى عالماً بالكمالات الغير المتناهية لذاته المقدسة، فلا بدّ أن يكون حبُّه لذاته كذلك وكلّ من يحب شيئاً، فإذا وصل إليه حصلت اللذة. ولما كانت كمالاته تعالى غير محصورة وفعله يجب أن يكون لذاته أكثر من اللذّات[2].

الفصل العاشر: في شرح صفات الباري.

قال الحكماء: صفات الباري تعالى إما سلبية كقولنا: الباري ليس بجسم، ولا عرض، ولا جوهر، وإما إضافية كما إذا قلنا: إن الباري تعالى فاعلٌ ومَبْدأ، أو مركبة من السلب والإضافة كما إذا قلنا: إن الباري تعالى أول؛ لأن معنى الأول هو أن الأسبق عليه غيره وهو سابق على كل شيء. والأول معنى سلبي، والثاني معنى إضافي.

واعلم أنا وجدنا علمه بالكليّات ليس سلبياً ولا إضافياً ولا مركباً[3] منهما، بل صفة حقيقية. وهذا على خلاف ما قالوا: إن صفاته إما سلبية، أو إضافية، أو مركبة من السلب والإضافة، وبالله التوفيق.

---

(١) مطموس تتعذر قراءته.

(٢) العبارة ليست وافية، فلعل هناك سقطاً في الأصل.

(٣) في الأصل: «ليس سلبي، ولا إضافي، ولا مركب»، بالرفع في الجميع.

المقالة الخامسة

في أفعاله تعالى

وفيها ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في بيان التأثير الأول.

ذهب الحكماء إلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ولهم على هذا ثلاث حجج:

الأولى: هي أن مفهوم أنه يصدر من هذا العلّة الأول غير مفهوم أنه يصدر منه الثاني، وهذا لا يخلو عن ثلاثة أحوال:

فإما أن يدخل هذان المفهومان[1] وجبت العلة، أو يخرجا عنها، أو يكون أحدهما داخلاً والآخر خارجاً.

وأما القسم الأول: وهو أنهما داخلان قدماً، فمستلزم لتركيب العلّة؛ لأن ما يكون حقيقة مفهومين مركباً.

وأما القسم الثاني: وهو أنهما خارجان عنها وهو أيضاً باطل؛ لأن كل صفة خارجة من ماهية الموصوف؛ تكون لا محالة معلول هذا الموصوف فيجري هذا التقسيم أيضاً في لزوم هذين المفهومين والكلام فيها كالكلام في المفهومين الأولين، فتسلسل، أو يلزم الكثرة في الماهية.

وأما القسم الثالث: وهو أن أحد المفهومين داخل في الماهية والآخر خارج عنها، وهو أيضاً باطل؛ لأن كل شيء له جزء داخل في الماهية تكون ماهيته لا محالة مركبة، وأيضاً ما يدخل في الماهية لم يكن من معلولاتها، بل يكون معلولها ومعلول ما هو خارج عنها. فلزم من هذا القسم أيضاً أن تكون الماهية مركبة، ولزم أن يكون المعلول واحداً، فيعلم أن الأقسام الثلاثة باطلة. فلم يصدر من العلّة الواحدة إلا معلولٌ واحد في درجة واحدة.

الحجة الثانية: أن أ غير ب، وب غير أ. فلو قدرنا أن يحصل من العلّة الواحدة أ

---

(١) في الأصل: «هذين المفهومين»، ولعل الصحيح ما أثبتناه.

و ب، لزم أن يصدر من هذه العلّة أ، ولا يصدر عنها؛ لأن أ لا ب.

الحجة الثالثة: أنا لما رأينا في النار الحرارة، وفي الماء البرودة، استدللنا من اختلاف آثارهما على اختلاف طبائعهما. وهذا الاختلاف دليل على أنه لا يصدر من علّة واحدة إلا معلولٌ واحد، فلو جاز صدور معلولين من علّة واحدة، لم يمكن هذا الاستدلال. هذا الذي ذكرنا هو، مجموع استدلالات الحكماء على أن من العلّة البسيطة الواحدة لا يصدر إلا الواحد.

واعلم أن هذه الحجج ضعيفة جداً.

أما الحجة الأولى: فضعيفة في وجودها الأول، كما أن مفهوم صدور أ من علّة غير مفهوم أنه يصدر فيها ب. كذا مفهوم أن الهيولى قابلة للصورة النارية غير مفهوم أنها قابلة للصورة المائية. وهذان المفهومان داخلان في ماهية الهيولى، أو خارجان عن ماهيتها أو أحدهما داخل والآخر خارج بعين هذا التقرير، فيلزم أن لا يكون قابلاً إلا لشيء واحد، وهو باطل بالاتفاق؛ لأن هيولى عالم الكون والفساد قابل لجميع الصور، وجميع الأعراض، فعلم أن هذا الكلام ضعيف جداً. وكما إذا قلنا: أن مفهوم قيام زيد غير مفهوم قعوده. فهذان المفهومان إما داخلان في ماهية زيد، أو خارجان، أو أحدهما داخل، والآخر خارج. وهذان القسمان باطلان بما قلتم، فبقي القسم الأول: فلم يجز أن يكون الشيء الواحد قائماً في الوقت، قاعداً في آخر. وهذا باطل بضرورة العقل فكذا كلامكم.

اعلم أنَّ التحقيق أنَّ للعلّةِ ماهيةً، وحقيقةً، ولها نسبة إلى المعلولات ولا شك أن نسبتها بالعلّية إلى أحد معلولية غير نسبته إلى معلول آخر. ولا نزاع فيه، ولكن الكلام في أنه يجوز للذات الواحدة نسبته إلى شيء بالعلّية والكلام الذي قالوا لا يقتضي أكثر من نسبة العلّة إلى أحد المعلولين غير نسبته إلى معلول آخر، لكن لا يلزم أن تجعل الكثرة والتعدد في ذات العلة فعلم أن هذه الحجة ضعيفة جداً. والحجة الثانية فضعيفة؛ لأنّ نقيض قولنا أ حاصل من هذه العلة ليس قولنا إلا أ حاصل منه، بل قولنا إن أ لا يحصل منه، كما أن نقيض قولنا الهيولى، قابل للحركة قولنا إنها ليست بقابلة للحركة.

وأما الحجّة الثالثة فهي أيضاً ضعيفة؛ لأن دليلنا على اختلاف النار والماء ليس اختلاف أفعالهما، بل نفاد أفعالهما، والضدان لا يجتمعان وحيث وجدنا طبيعة كلّ منهما وأثرهما، علمنا أن طبيعة كل منهما بخلاف الآخر، لأنه لو كان طبيعة أحدهما مساوياً لطبيعة الآخر لكان معها أثر[1] لآخر؛ لأن المعلول لا يخلو من العلّة فعلم أن الدليل على

---

(١) في الأصل: «أثراً»، وصحيحه ما أثبتناه.

اختلاف طبائعهما ليس اختلاف آثارهما بل خلو كل منهما من أثر الآخر دليل على اختلاف طبائعهما فعلم أن حجج أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ضعيفة جداً، ولكن نورد القواعد التي قرروها في الواجب تعالى بناء على هذا الأصل ونتكلم بمقتضى الإنصاف في كل منها إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني: في بيان أن المعلول الأول العقل المحض.

قالوا: فإذا ثبت أن المعلول الأول ليس إلا الواحد، فهذا المعلول إما جوهر، أو عرض. ولا يجوز أن يكون عرضاً؛ لأنه لو كان عرضاً، لكان الجوهر معلولاً له ومحتاجاً إليه، لكن العرض محتاج إلى الجوهر، فيكون كل منهما محتاجاً إلى الآخر، وهو دور محال. فيجب أن يكون المعلول الأول جوهراً، لكن الجوهر على خمسة أقسام: الهيولى، والصورة، والجسم، والعقل، والنفس. ولا يجوز أن يكون المعلول هو الهيولى؛ لأن المعلول الأول لا بدّ أن يكون علّة لسائر المعلولات لكن الهيولى قابلة، فيلزم أن يكون الشيء البسيط قابلاً أو فاعلاً، وهو محال، ولا يلزم أن الشيء مبدأ القبول والفعل، فيلزم أن يصدر الأثران عن الواحد، ولا يجوز أن يكون المعلول الأول هو الصورة، للزوم كون الصورة علّة للهيولى. وهي في العلّية إما محتاجة إلى الهيولى، أو لا، فإن كانت محتاجة للهيولى، لزم تقدم الهيولى على نفسها؛ لأن علّية الصورة لما كانت بمشاركة الهيولى، وجب أن تكون الهيولى موجودة لتشارك الصورة في علّيتها ووجودها قبل وجود علّتها محال، وإن لم يكن في العلّية محتاجاً إلى الهيولى، فهو في الفاعلية والمؤثرية لا يحتاج إلى الهيولى وما لا يكون في الفاعلية والمؤثرية محتاجاً إلى شيء لم يكن في وجوده محتاجاً إلى ذلك الشيء. فيلزم أن لا تكون الصورة في ذاته ولا مؤثريته محتاجة إلى الهيولى، وكلّ ما يكون كذلك، لا يكون صورة فلزم أن لا يكون الصورة صورة، وهو محال، فعلم أن المعلول الأول لا يكون صورة، ولا يجوز أن يكون المعلول الأول جسماً، لأن الجسم مركّب من الهيولى والصورة، وما يكون علّة لشيء مركب، يجب أن يكون علّة لأجزائه، فيلزم أن يكون علته شيئين، وأيضاً لا يكون المعلول الأول جسماً، ولا يجوز أن يكون المعلول الأول نفساً؛ لأن تأثير النفس بالآلات الجسمانية. ولا يكون تأثيره بالآلة الجسمانية لا يكون علّة للأجسام. والمعلول الأول يجب أن يكون علة للأجسام. ولذا بطلت هذه الأقسام، ثبت أن المعلول الأول هو العقل المجرد. ويعلم من هذا ما روي عن المصطفى صلى الله عليه وآله إن أوّل ما خلق الله العقل.

الفصل الثالث: في كيفية صدور جملة الممكنات من العقل.

لا شك أن في العالم موجودات كثيرة من الجواهر والأعراض والكل محتاج إلى العلة، والواجب واحد، والمعلول الأول فجميع الجواهر والأعراض ينتهي لا في سلسلة

الحاجة إلى المعلول الأول والكلام بعده لا يخلو من وجهين:

إما أن لا يصدر من المعلول الأول إلا الواحد، وعلى هذا الترتيب لا يصدر من علّة اللامعلول. وإمّا يصدر عنه معلولان. والقسم الأول باطل، وإلاّ لزم من فرض موجودين في العالم أن يكون أحدهما علّة للآخر، لكن بطلان هذا المعلوم بضرورة العقل، فيلزم أن تنتهي الممكنات إلى ما يصدر عنه معلولان، فيجب أن يكون فيه كثرة فهذه الكثرة لا تخلو من ثلاثة أقسام:

إما أن تصدر الكثرة منه تعالى وهو محال، وإلا يكون تعالى مبدأ للكثرة، وهو باطل أن يكون تلك الكثرة من لوازم ذات ذلك المعلول وهو أيضاً باطل؛ لأن كل ماهيته، تكون مبدأ اللازمين في درجة واحدة تكون فيها كثرة، فتكون الكثرة معلولة للباري، فيلزم صدور أكثر من واحد منه تعالى، وهو محال، أو تكون تلك الكثرة من جهته أنه إن ذلك الشيء من نفسه لازم، ومنه تعالى لازم آخر، فيجمع منها الكثرة. والحق ليس إلا هذا القسم، لكن المعلوم أن ممكن الوجود من ماهيته الإمكان، ومن العلة الوجود، فمبدأ كثرة المعلولات ليس إلا الإمكان، والوجود من العلة، فما يكون من الجهتين أشرف بكون هذه العلة للمعلول، لكن الوجود أشرف من الإمكان، فيلزم أن يكون وجود العقل الأول علّة للعقل الآخر. وإمكانه علة لذلك أقصى وعلى هذا الترتيب يصدر من كلّ عقل عقل آخر وفلك آخر حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي هو مؤثر في العالم، عالم الكون والفساد.

هذا ملخص كلام المتقدمين في صدور الأشياء عن الباري عزّ اسمه.

واعلم أن هذا الكلام باطل من وجوه كثيرة:

الأول: إن الإمكان ليس صفة ثبوتية، وكل ما لا يكون ماهية ثابتة، لا يكون علّة للثابتات، فلا يكون إمكان العقل الأول علّة لثبوت الفلك.

بيان المقدمة الأولى، وهو أن الإمكان لا يكون صفة ثبوتية من وجوه:

الأول: إن الإمكان لو كان صفة موجودة، يكون إما واجباً لذاته، أو ممكناً لذاته، ولا يجوز أن يكون واجباً لذاته، وإلا يلزم أن يكون الواجب لذاته أكثر من واحد أيضاً إلا مكان صفة الوجود. ويحتاج إلى ذات الممكن. وكل ما يكون محتاجاً إلى شيء آخر، لا يكون واجباً لذاته، وأيضاً لما كانت ذات الممكن محتاجة، وإمكان الممكن محتاج إلى ذاته، وكلّ ما هو محتاج إلى شيء محتاج، يكون هو بالاحتياج أولى، وكل ما هو محتاج لا يكون واجب الوجود لذاته؛ لأن إمكان الممكن لذاته، وإلا لزم أن يكون محتاجاً إلى إمكان زائد على ذاته فيتحقق إمكان آخر. والكلام في الإمكان الثاني كالكلام

في الإمكان الأول، ولزم من هذا أن يكون لكل إمكان إمكان لا إلى نهاية.

وإن قال قائل: يجوز أن لا يكون إمكانٌ للممكن لذاته، وإمكانه نفس حقيقته. وعلى هذا التقرير لا يلزم التسلسل.

وجوابه أن الإمكان لما كان صفة ثبوتية، يكون لا محالة في الوجود مساوياً للموجودات، وفي الماهية مخالفاً للماهيات فوجب أن يكون موجوده مغايراً لماهيته. والإمكان كيفية نسبة الوجود إلى الماهية ولما كان كذلك، يجب أن يكون لإمكانه وجود وإمكان زائد على نفس ماهيته.

فيعلم أنه لو كان الإمكان صفةً زائدةً لا يجوز أن يكون إمكان وجوده نفس ماهيته، بل يجب أن يكون صفةً زائدة على ماهيته. والكلام في الإمكان الثاني كالكلام في الإمكان الأول. ويتأدى إلى مالا نهاية له، وهو محال.

فيعلم أنه لا يجوز أن يكون الإمكان صفة ثبوتية.

البرهان الثاني: على أن الإمكان لا يكون صفة ثبوتية، وهو أن الإمكان إن كان صفة ثبوتية، فقيامه إما على ما هو ممكن الوجود، أو على غيره. وقيامه على ما هو ممكن الوجود محال، لا أن كل ما هو ممكن الوجود، يكون إمكان وجوده سابقاً عليه؛ لأنّ الإمكان ثابت له لذاته، والوجود لغيره، وما هو لذاته سابق، على ما هو لغيره، وإذا كان الإمكان سابقاً على الوجود، فإن كان محل الإمكان ذات الممكن، لزم أن يوصف ذات الممكن بصفة وجودية يعني على وجوده، لكن هذا محال؛ لأنه لو جاز أن يوصف المعدوم بصفة وجوده، لجاز أن تكون الأشياء الموصوفة بصفة وجودية معدومة. وهذا جهل عظيم، ولا جواز له عند عاقل، وقيامه على نظيره أيضاً باطل؛ لأنّ إمكان شيء صفته ونعت له. وإن جاز أن يكون صفة شيء ونعته حاصلاً في غيره، لجاز أن تكون الحركة الحاصلة في هذا الجسم صفة لجسم آخر، وهو أيضاً جهل عظيم. ولما بطل القسمان، علم أنه لا يجوز أن يكون الإمكان صفة ثبوتية.

والبرهان الثالث: إن الإمكان لو كان صفة ثبوتية، لزم اجتماع الصفات الغير المتناهية، وهو محال.

بيانه أنّا نعلم أن هذا الجسم يمكن أن يوصف بالسواد مع غفلتنا عن أن هذا الجسم موصوف بالحركة، والإمكان الأول مغاير الإمكان الثاني، لكن لا شك في أن الجسم يمكن أن يكون موصوفاً بالمعاني غير المتناهية على سبيل البدل، وكلٌ من الإشكالات مغاير للآخر، فلو كان الإمكانُ صفةً ثابتة، لاجتمع في كل واحد من الأجسام صفات غير متناهية، وهو محال.

فعلم بهذه البراهين القاطعة أنه لا يجوز أن يكون الإمكان صفة ثبوتية. فإذا علم هذا قلنا: لما لم يكن الإمكان أمراً ثابتاً وجودياً، لا يجوز أن يكون علّة الفلك، وإلاّ لزم أن يكون المعدوم علّة للوجود، فيجوز أن يكون علةُ الموجودات أمراً معدوماً، ويلزم من هذا أن لا يمكن لأحد إثبات واجب الوجود. وهذا باطل.

فعلم أنه لا يجوز أن يكون إمكان العقل الأول علّةً لفلك أقصى.

إن قال قائل: إن الفلاسفة لا تقول: إن إمكان العقل الأول علّةٌ للفلك الأقصى بل يقولون: إن تعقُّلَه إمكانَ وجودِ نفسه علّة للفلك الأقصى.

وجوابه أن هذا الكلام فاسد؛ لأن تعقُّلَه إمكان نفسه لا يخلو من حالتين:

إما معدوم، وإما موجود، فإن كان معدوماً. وإن كان ذلك التعقّل علّة للفلك الأقصى، يلزم أن يكون المعدوم علّةً للموجود وهو محال.

وإن كان موجوداً، فإن يكون التعقل نفس وجود العقل، أو موجود آخر. والأول باطل؛ لأن وجود العقل الأول علّة للعقل الثاني، فلو كان علة لوجود الفلك الأقصى، لزم أن يكون الواحد من واحدة علّة شيئين، ولو جاز هذا المعنى، لبطل ما هو القاعدة، أو بطل أصل هذه المقالة؛ لأن أصل هذه المقالة: الواحد لا يصدر عن اللاواحد.

وإن قيل: إن هذا التعقل وجوده آخر غير وجود العقل الأول، لا يكون واجباً لذاته، فيكون له علّة، وعلته إن كان الباري عزّ اسمه، فيصدر عنه أكثر من واحد. الأول وجود العقل الأول، والثاني هذا التعقل. وإن كان إمكان العقل الأول، لزم أن يكون العدمي علّة للوجودي. وهو محال. فظهر أن هذا الكلام باطل على جميع التقادير، فلما ظهر بطلانه نقول:

اعلم أن المؤثر في جملة الممكنات ليس إلا الباري، وهو الله تعالى موجد الموجودات، وهو المؤثر في الجميع، ومخرج الكائنات من العدم، وليس لغيره تأثير في شيء من الأشياء، بل هو كما أنه واحد في الذات في الموجودية والإخراج من العدم. وما قاله الحكماء من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فقد أبطلناه مبرهنة وأجبنا بأجوبة شافية عن حججهم. والحمد لله رب العالمين.

المقالة السادسة

في أحوال الأجسام والحركات، وما يتعلق بها

وفيها عشرة فصول:

الفصل الأول: في الجزء الذي لا يتجزأ.

اعلم أن الأجسام على قسمين:

الأول: ما يتركب من أجسام، كلٌ واحد منهما مخالفٌ بالماهية والطبيعة لآخر، كالبدن فإنه مركَبٌ من أعضاء مختلفة ولا شك أن مثل هذا الجسم مركَّب من أجزاء متناهية[1].

الثاني: ما لا يتركب من أجزاء مختلفة بالطبائع، كالماء والهواء. وللعقلاء في كيفية انقسام الأجسام اختلاف، وضبط هذه المذاهب بأن نقول:

لا شك أن هذه الأجسام قابلة للانقسام، فلا تخلو من حالتين:

فإما أن يحصل فيه بالفعل الأقسام الممكنة، أو لا. وعلى التقديرين فالأقسام إما متناهية، أو لا، فحصلت أقسام أربعة:

الأول: وهو تركُّب الجسم من أجزاء غير متناهية، وكل واحد من الأجزاء لا يكون قابلاً للقسمة على وجه من الوجوه هو مذهب أكثر المتكلمين.

والقسم الثالث: وهو أن الجسم يكون قابلاً للقسمة بالفعل هو مذهب جمهور الحكماء.

والقسم الرابع: وهو أن الجسم البسيط، وإن كان قابلاً للتقسيمات، لكن تلك التقسيمات متناهية وهذا المذهب لا يختاره[2] أحد نعتني بشأنه.

أما القسم الأول، فباطل من وجوه كثيرة:

الأول: أن يفرض ثلاثة أجزاء بهذا الترتيب ○○○ فالجزء الوسط إما أن يماسّ

---

(١) في الأصل: «المتناهية».

(٢) في الأصل: «يختار»، والصحيح ما أثبتناه.

الطرف اليمين بالوجه الذي يماسّ به طرف اليسار، أو يكون ما يمسّ به الطرف اليمين غير ما يماسّ به الطرف اليسار. والأول باطل بضرورة العقل.

والثاني: يوجب انقسام الوسط الثاني، إذا فرض مماسّين وجزء آخر يماسّ واحداً منها. فإذا تحرك ذلك الجزء من الجزء المماسّ على جزء آخر، فلا يخلو من أحوال ثلاثة: ففي وقت الحركة إمّا أن يماسَّ الجزء الأول بتمامه. وهو محال؛ لأن في ذلك الوقت لا يتحرك أصلاً، أو يماسّ الجزء الثاني بتمامه. وهو أيضاً محال؛ لأن في ذلك الوقت تنتهي الحركة، أو يكون بين الجزأين، فيلزم انقسام الجزء، وأيضاً إذا وقع ضوء الشمس على أحد الوجهين، فالوجه المضيء غير المضيء، وغير المضيء، غير المضيء فيلزم الانقسام.

الثالث: إذا وضعنا مثلثاً قائم الزوايا بحيث يكون كل ضلعي المحيط به عشرة أجزاء، يجب أن يكون الضِّد الذي يكون وتر زاوية قائمة المايتن[1] ببرهان. قال إقليدس: ولا يكون للمايتن[1] جذر صحيح فيجب أن تنقسم الأجزاء.

الرابع: إذا فرضنا خطاً مركباً من جزأين لا يتجزأ، فلا محالة يمكن أن يُفرض عليه مثلث ببرهان إقليدس، لكن هذا الفرض يمكن إذا فرض جزء بينهما، فيقسم الأجزاء الثلاثة؛ لأن كلاً من الثلاثة يماسّ نصفها منها.

الخامس: كلّ خط يمكن أن يقسم نصفين كما يقتضيه برهانُ إقليدس. فلو كان خطٌ مركبٌ أجزاء وتر، فإذا قسم، كانت الأجزاء التي لا تتجزأ منقسمة. وأما مثبتو الجزء فهم يقولون: وجود النقطة إتّفاقيّ فإن كان متحَيزاً، ثبت الجزء الذي لا يتجزأ، وإن لم يكن متحيزاً، فلا بدّ له من محل، ولا يجوز أن يكون محله منقسماً، وإلا لزم انقسام الجزء النقطة. فمحله لا يكون منقسماً وهو الجزء الذي لا يتجزأ.

والجواب: أن النقطة عبارة عن طرف الخط، ونهاية الخط هو أن لا يبقى من الخط شيء، وهو أمر عدمي لا وجود له أصلاً، فزال الإشكال.

وأما القسم الثاني: وهو قول جماعة يقولون: إن الجسم مركّب من أجزاء لا يتناهى، فهو أيضاً محال؛ لأنه لو أخذ جزءان[2] منه. فإما أن يكون مقدارهما أكبر من مقدار واحد منهما، أو لا. والأول باطل، وإلا لم يحصل الجسم في تركيب الأجزاء. فثبت للقسم الأول. فكلما كثرت الأجزاء كثر المقدار، لكن الأجسام متفاوتة في المقدار، فلا بدّ أن لا يكون الأجزاء غير متناهية.

(١) كذا رسمت الكلمة في الأصل في كلا الموضعين.
(٢) في الأصل: «يواخذ جزأين»، تصحيف لعل صحيحه ما أثبتناه.

وأما القسم الرابع: وهو أن الجسم بسيط، وقابل للانقسامات المتناهية، فباطل بالبراهين المبطلة للقسم الأول. ولما بطلت هذه الأقسام الثلاثة تعيَّن القسم الثالث، وهو الحق وهو أن الجسم بسيط في ذاته، قابل للتقسيمات الغير المتناهية. ولما كان كذلك لم تخرج تلك التقسيمات من القوة إلى الفعل، إلا بأحد الأسباب:

الأول: القطع.

والثاني: اختلاف الأعراض.

والثالث: التوهّم.

الفصل الثاني: في الهيولى والصورة.

ذهب الحكماء إلى أن الجسم مركَّبٌ من الهيولى والصّورة، والدليل الصحيح عندهم: إن الجسم البسيط واحد، فإذا قطع بنصفين، فلا بد أن يوجد الإثنينية بعدما لم يكن. وما يوجد بعد العدم فله قابل موجود حال وجود المقبول، والقابل لها إما شيء يكون موجوداً قبل الإثنينية، وإما شيء آخر. والقسم الأول باطل، لأن الوحدة لا تبقى مع الاثنينية، والقابل يجب أن يبقى مع المقبول. والحق الثاني وهو أن الجسم مركّب من شيء تارة يتصف بالوحدة، وتارة بالإثنينية، وهو يقبل صور الحالتين في الحالتين. وهذا القابل يسمى بالهيولى، وهذه الصور والجسم.

فعُلم أن الجسم مركّبٌ في الهيولى والصورة.

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة؛ لأن ما هو قابل للوحدة والكثرة في نفسه، إمّا واحد، أو كثير، أو لا واحد، ولا كثير. وإن كان في نفسه واحداً، فلا بدَّ في حال انقسام الجسم أن يصير اثنين، فلا بد له من آخر ويتسلسل. وإن كان في نفسه كثيراً، فإذا كان الجسم واحداً، كان واحداً، فلزم المحال المذكور، وإن لم يكن واحداً، ولا كثيراً، فهو محال أيضاً؛ لأنّ كلَّ موجود لا محالةَ، إمّا أن يكون واحداً أو كثيراً ولا يكون شيء خارجاً من هذين القسمين، ولا يتصوّر، فعلم أنَّ هذه الحجة ضعيفة، بل الحقُّ ما رأينا أن الأجسام تتغير من صفة كالحرارة إلى صفة أخرى كالبرودة، وكذا في سائر الصفات فلا بدَّ من قيام ذاتِ الجسم، وتغير صفاته المتغايرة، ولما كان كذلك، كانت ليس الأجسام الهيولى، والأعراض صفات لها.

وأما أن للجسم هيولى أخرى فهو باطل.

الفصل الثالث: في الحركة.

إذا وُجد في الجسم تغيُّرٌ، بحيث كلما يفرض في آن من مدة لغيره كان وصل الجسم فيه مخالفاً لحالة من الآنات الأُخر تلك المدة المفروضة ويسمى ذلك التغير

الحركة، وعند الحكماء لا تكون الحركة إلا في أربع مقولات: الكم، والكيف، والوضع، والأين.

أما في الكم فكما[١] إذا تأثرت الحرارة في الماء فزادت جسمية.

وأما في الكيف فكما[١] إذا صار الأسود أبيض. والحامض حلواً.

وأما في الأين فكما[١] إذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان.

وأما في الوضع، فكما[١] في حركة الفلك الأقصى، بل في حركة جملة الأفلاك.

وأما في المقولات الأخر، فلا تقع الحركة فيها.

أما السكون، فاعلم أن الجسم لما لم يتحرك، فلا بدَّ من استقراره في مكان، وهذا القرار صفة ثبوتية وجودية، وعدم الحركة أمر عدمي فإذا كان السكون هذا القرار يكون أمراً وجودياً، وإذا كان عدم الحركة كان أمراً عدمياً.

واعلم أن الحركات كلها منقسمة؛ لأن الحركة لا محالة في مسافة والمسافة منقسمة، والحركة في كل المسافة أزيد من الحركة في جزء المسافة. فلا محالة تنقسم الحركات. فعلم أن أول الحركة حركة في الجسم. ففي أول الحركة الجسم ليس بمتحرك، وليس بساكن.

الفصل الرابع: في الزمان.

ذهب جماعة إلى أن الزمان ليس له وجود، بل هو ليس بأكثر من أن يصير الشيء موجوداً، ويصير بعده معدوماً. وهذه البعدية لا تقتضي زماناً محيطاً بهذا الوجود والعدم للآلة، لو كان لهذه البعدية زمان فإمّا أن يبقى هذا الزمان، أو يتجدد إن كان باقياً، فيكون زمان العدم عير زمان الحدوث. فالجسم الواحد في الزمان الواحد يكون موجوداً أو معدوماً، وأيضاً يلزم أن يكون اليوم غير الأمس. وإذا كان كذلك، فالشخص الذي وجد اليوم، يكون موجوداً أمس. وهذا باطل بضرورة العقل.

وأما إذا لم يكن الزمان باقياً متجدداً، فوجود كل واحد من الأجزاء يكون بعد عدمه وعدمه يكون قبل، فتقتضي[٢] هذه القبليةُ والبَعْديةُ زماناً، فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر، ويؤدي إلى ما لا نهاية له. وهو محال. فعلم أنه ليس للزمان وجود، والقبلية والبعدية والمعية لا تقتضي زماناً أصلاً.

---

(١) في الأصل: «كما» من دون فاء، والصحيح ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «فيقضى»، والصحيح ما أثبتناه.

الحجة الثانية: أنها لو كان للزمان وجود لكان وجوده إمّا في الزمان الماضي، أو المستقبل، أو الحال. ومحال أن يكون وجوده في الماضي؛ لأن ما هو مستقبل لم يوجد بعد، بل يكون معدوماً. ومحال أن يكون في الحال؛ لأن ما هو حاصل بين زمان الماضي والمستقبل أن لا ينقسم. فلما عدم ذلك الآن، حصل بعده آن آخر، فلزم أن يكون الزمان مركباً من آنات متتالية. وهو محال. فعلم أن الزمان لا يتركب من الأجزاء، ولا ينقسم.

وأما ما ثبت أن الزمان لا وجود له في الماضي والاستقبال والحال [فعُلم أن][1] لا وجود له أصلاً.

واعلم أن أكثر الحكماء أثبتوا الزمان، وقالوا: إن نعلم بضرورة العقل أن اليوم موجود، وأمس ماضٍ، والاستقبال سيجيء والفرق بين اليوم والأمس، والحال معلومٌ بضرورة العقل، وكلّ ما يكون كذلك، لا يمكن إنكاره.

والبرهان الآخر هو أنا نعلم ـ بضرورة العقل ـ أن من أول اليوم إلى آخره أزيد منه إلى نصف وكل ما يقبل الزيادة والنقصان، يجب أن يكون موجوداً؛ لأنّ العدم والنفي المحض لا يقبل الزيادة والنقصان، فيجب أن يكون كمّاً. فعلم أن الزمان موجود، وهو من مقولة الكمّ، ولا يجوز أن يكون الزمان نفس الحركة؛ لأن العقل يجوّز اجتماع الحركتين، ولا يجوّز اجتماع البرهانين. فعلم أن الزمان موجود قابل للزّيادة والنقصان ولا يكون نفس الحركة.

الفصل الخامس: في ماهية الزمان.

ذهب جماعة من قدماء الحكماء إلى أن الزمان جوهر قائم بالنفس، وتجاوز عن الحدّ جماعة من تلك الطائفة، وقالوا: إن الزمان هو واجب الوجود لذاته. وحجتهم على هذا الكلام أن كلّ شيء لزم من مجرد فرض عدمه محال يكون واجب الوجود لذاته، إن لم يكن الزمان كذلك، فيكون واجب الوجود، إما بيان أن من مجرد فرض عدم الزمان يلزم المحال فإنه إذا فرض عدم الزمان، فلا محالة يكون عدمه بعد وجوده وليس البعدية إلا بالزمان ففي حال يفرض عدم الزمان يكون موجوداً، فهو محال، فيعلم أن مجرد فرض عدم الزمان يلزم المحال، فيكون فرض عدمه محال لذاته وكل ما يكون عدمه محالاً لذاته، يكون وجوده واجباً، فعُلم أن الزمان واجبٌ لذاته.

وجوابه: أن كلّ جزءٍ من أجزاء الزّمان يعْدَمِ بعد وجوده، وكلُّ ما يُعدم بعد وجوده

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

لا يكون واجب الوجود لذاته. فيجب أن لا يكون واجباً لذاته.

وأما أرسطاطاليس والمتأخرون: أبو النصر، والشيخ أبو علي، على أن الزّمان مقدار الحركة، وهذا المذهب لا يخلو من إشكال، ونحن نورد الإشكالات:

الإشكال الأول: هو أن نقول: إن تعلق الحركة بالزّمان إمّا لأجل أنّه حركة أو لا. والقسم الثاني باطل، لأن ماهية الحركة لا تحصل في الوجود إلا أن يكون حالة بعد حالة، ولا تكون تلك القبلية والبعدية إلا بالزّمان، فيعلم أن الحركة من حيث أنها حركة توجد بدون الزّمان. فلو كان الزمان عارضاً من عوارض الحركة، يلزم أن يكون لكلّ حركة زمان، وإلا لزم قيام العرض الواحد بمحال كثيرة، وهو محال. فعلم أن الزمان ليس من لواحق الحركة.

الإشكال الثاني: أن كلّ حركة لا يمكن تصوُّرها إلا في الزّمان المعين. ووجود الحركة محتاجٌ إلى وجود الزّمان، ولا يجوز أن يكون الزّمان عرضاً قائماً بالحركة، وإلاّ لزم أن يكون الزمان محتاجاً إلى الحركة، والحركة محتاجة إلى الزمان، فيلزم الدور، فعُلم من هاتين الحجّتين أنّ ما يقال: إنّ الزّمان لاحق من لواحق الحركة، لا يخلو من إشكالات ولها (. . . .)[١]. وبالله التوفيق.

الفصل السادس: في إثبات المكان.

وأنكره جماعة من قدماء الحكماء ودليلهم أن المكان إمّا موجود، وإمّا معدوم. وإن كان معدوماً فمحال أن يحصل الجسم فيه؛ لأنّ حصول الموجود في المعدوم غير معقولٍ، وإن كان موجوداً، فإمّا أن يشار إليه، أو لا، وإن لم يكن مشاراً إليه والجسم مشار إليه وحصول المشار إليه في غير المشار إليه، غير معقول وإن كان مشاراً إليه فإمّا أن يكون قائماً بالجسم، أو لا. وعلى التقديرين يكون محتاجاً إلى مكانٍ آخر. وهو يتأدّى على التسلسل المحال، فيُعلم أن المكان لا يكون موجوداً.

والجواب: أنّي يُدرك الحسُّ أن الجسم يتحرك حال الحركة لا محالة من مكان إلى آخر، فإذا كانت الحركة موجودة يكون المكان موجوداً لكن الحركة موجودة، فيكون المكان موجوداً. وبالله التوفيق.

الفصل السابع: في ماهية المكان.

وفيه قولان:

الأول: إنه عبارة عن بُعْدٍ خالٍ، فلا يكون الجسم موجوداً فيه.

---

(١) كلمة تتعذر قراءتها.

والثاني: إنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. والأول قول أفلاطون، والثاني قول أرسطاطاليس.

والبرهان على فساد القول الأول أنه: أن الأبعاد إمّا قابلةٌ للحركة، أو لا. وإنّما كان يلزم المحال إن كان قابلاً للحركة. فالحركة انتقال من شيء إلى شيء، فيلزم أن يكون للمكان مكان آخر. وهو ينتهي إلى اللاشيء[1] وإن لم يكن قابلاً للحركة، فلم يكن بُعْدٌ قابلاً لحركة[2] الجسم؛ لأن طبيعة البُعْد واحدة فيلزم أن لا يكون الجسم قابلاً للحركة. وهو محال.

البرهان الثامن: إن المكان لو كان بعداً، وللتمكن بُعْدٌ آخر فمتى تمكن المتمكن في مكان، لزم اجتماع البعدين من الأجزاء، إمّا بالماهية، أو باللوازم، أو بالعوارض، ولا يجوز أن تكون بالماهية، لأن طبيعة البعد من حيث أنه بعدٌ واحدةٌ، ولا يجوز أن تكون بلوازم الماهية؛ لأن الجسمين لو تساويا في تمام الماهية، لتساويا في لوازمها. ولا يجوز أن يكون بالعوارض المفارقة للماهية؛ لأن البعدين إذا اجتمعوا في مادة، ويكونان متساويين في تمام الماهية، فكل عارض يمكن عروضُه لأحدهما، يجوز أن يعرض للآخر. فلو كان عارض يعرض لأحدهما، ويعرض للآخر لمّا اشتركا في هذا لا يمكن أن يكون هذا سبباً للاماشيء فعلم أنه لا يجوز امتياز بُعْدٍ عن الآخر بالماهية، ولا بلوازمها، ولا بعوارضها. فبطلت المغايرة والبعدان، لكن بعد الجسم موجود فبطل البعد الآخر، فعلم أنه لا يجوز أن يكون المكان بعداً. فإذا بطل هذا القول، علم أن المكان عبارة عن السطح.

الفصل الثامن: في بيان استحالة الخلاء.

برهانه: أنه لو قدرنا جسمين غير مماسّين، ولا كمون بينهما بشيء يماسّ كلاً منهما، فلا بدّ أن يكون بينهما بعد مقدر مقرر. ويوجد بعد أكبر وأصغر من ذلك البعد، وكل ما يقبل الزيادة والنقصان لا يكون عدماً صرفاً، فما فُرِضَ خلاءً، ليس عدماً صرفاً، بل موجود قابل للمساحة والتقدير. وكل ما يكون كذلك يكون كماً. فهو إما كمٌّ بالذات، أو بالعرض. والكم بالعرض، وهو أن يكون محلاً للكمِّ، أو حالاً فيه، أو حالاً في محل الكمِّ. وعلى التقادير الثلاثة لزم أن يكون الخلاء جسماً؛ لأن الخلاء على التقادير الثلاثة يكون موصوفاً بالأبعاد، والامتدادات.

وأما الكمُّ بالذات، فهو إمّا متصل أو منفصل، ولا يجوز أن يكون منفصلاً؛ لأن

---

(١) في الأصل: «اللاشاهي»، ولعل الصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «للحركة».

المنفصل المركّب من الوحدات، وكل ما يكون كذلك، كان قابلاً للانقسامات الغير المتناهية، وكل ما يكفي قابلاً للانقسامات الغير المتناهية، لا يحصل فيه الجسم، ولا يكون مكاناً للجسم، ولما بطل هذا القسم، يجب أن يكون الخلاء كمّاً متصلاً، ولا محالة يكون لمادة. فلا يكون الخلاء عدماً صرفاً، بل يكون جسماً.

الفصل التاسع: في البرهان على تناهي الأجسام.

كل بعد وجد يكون لا محالة نصفُه أقلُّ من كلّه، وكل ما يقبل الأقلية، والأكثرية يكون له ترتيب وضعي، أو طبيعي، وكل ترتيب وضعي، أو طبيعي يجب أن يكون متناهياً، فيجب أن تكون الأجسام كلّها متناهية.

إن قيل له فرضاً أن نقيم شخصاً[1] على طرف العالم، وأخرج يده، فإما أن يمكنه، أو لا. فإن أمكنه، ثبت الخلاء خارج العالم، وإن لم يمكنه، يكون في خارج العالم مانعٌ جسماني[2] فيكون خارج العالم جسمٌ[3]، فيكون العالم غير متناهٍ. قلنا: لم يمكن إخراج اليد، وعدم الإمكان ليس لأجل المانع، بل لأجل أن الحركة مشروطة بحيّز ومكان فإذا لم يكن خارج العالم حيّزاً، ومكان، لم يمكن الحركة. والله أعلم.

الفصل العاشر: في بيان [أنّ][4] عالم الجسماني ليس إلا الواحد. للحكماء على هذا المطلب ثلاث حجج:

١ ـ أنه لو وجد عالمان، لوجد الكثرة، ووقع بينهما الخلاء لكن الخلاء محال، فوجود العالمين محال.

٢ ـ أنه لو وجدت عالمين، لوجد في كل منهما العناصر الأربعة. ولا شك أن هذه العناصر تكون طبيعة واحدة، فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما متحركاً بالطبع؛ لأن كلاً منهما في مكانه الطبيعي، ويكون كلٌّ منهما ساكناً أيضاً، فيلزم أن يكون متحركاً، وساكناً معاً. وهو محال.

٣ ـ أنه لو وُجد عالمان، لكانا مستندين إلى ذات الواجب، فلزم صدور المعلولين من علّة واحدة، وهو محال.

واعلم أن على هذه الحجج الثلاث نورد أبحاثاً كثيرة أوردناها في الكتب الكثيرة بالشرح والاستقصاء.

---

(١) في الأصل: «شخص»، والصحيح ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «مانعاً جسمانياً»، والصحيح ما أثبتناه.
(٣) في الأصل: «جسماً»، والصحيح ما أثبتناه.
(٤) زيادة يقتضيها السياق.

المقالة السابعة

في بيان صور الأفلاك

وفيها عشرة فصول:

الفصل الأول: في بيان أن الفلك بسيط؛ لأنه لو كان مركّباً، لجاز عليه الانحلال. وكل ما يجوز عليه الانحلال، يكون قابلاً للحركة المستقيمة، وكل ما يكون قابلاً للحركة المستقيمة، تكون الجهات متحددة قبله. فلو كان الفلك مركّباً، لم يكن محدد الجهات، بل الجهات متحددة قبله. لكن بيّنا في الكتب المبسوطة أن الفلك محدّد للجهات والفلك بسيط.

اعلم أن هذه الحجة لا تجري إلا في الفلك الأعلى.

الفصل الثاني: في بيان أن الفلك ليس بثقيل ولا خفيف كل جسم يكون بالطبع طالباً للمركز، فهو ثقيل، والخفيف: ما يكون هارباً عنه. هذه الحركة من الحركات المستقيمة. والحركات المستقيمة غير جائزة على الفلك، إذ الفلك ليس ثقيلاً ولا خفيفاً.

الفصل الثالث: في أن الفلك ليس بحار، ولا بارد. لأنه لو كان حاراً، لكان في غاية الحرارة، وكل ما يكون في غاية الحرارة لا بدّ له ما لا بدّ لما يقتضي طبيعة الحرارة، وعاون سرعة حركته، مع أن في جواره كرة النار. فكان حرارته في حدّ لا يمكن أن تكون أزيد منها، لكن معلوم أن العناصر بين الأفلاك كقطرة بين البحر، فلو كانت الأفلاك بتلك الحرارة، يجب أن يكون جملة العناصر في غاية الحرارة، ولما لم يكن كذلك، علم أن الأفلاك لا يجوز أن تكون حارة، ولا يجوز أن تكون أيضاً باردة لأن سرعة الحركة مانعة من برودتها.

الفصل الرابع: في بيان أن الأفلاك كروية.

برهانه: أن الأفلاك بسيط، وكل ما يكون بسيطاً، يكون شكله كروياً؛ لأن فعل القوة الواحدة في المادة الواحدة لا يكون إلا على نهج الواحد. فكل شكل غير الكرة لم يتشابه، فلزم أن يكون شكل الأفلاك كرة، وفي هذا الكلام إشكال بسبب اختلاف ثخن المتمرة[1].

(١) كذا وردت اللفظة في الأصل.

الفصل الخامس: في بيان أن الأفلاك متحركة.

برهانه: أنا رأينا طلوع الكواكب وغروبها، ولو كانت الأفلاك ساكنة لكن الكواكب متحركة فيها، لزم خرق الأفلاك، لكن الخرق عليها محال، فحركة الكواكب من جهة حركة الأفلاك، فثبت أن الأفلاك متحركة.

الفصل السادس: في بيان أن حركات الأفلاك إرادية.

بيانه أن حركات الأفلاك، إمّا طبيعية أو قسرية، أو إرادية ولا يكونان طبيعة لوجهين:

الأول: أن حركته من هذه النقطة غير حركته إلى هذه النقطة ولا يجوز أن يكون الشيء في حالة واحدة مطلوباً بالطبع، ومهروباً عنه بالطبع، فعُلم أنّ حركة الفلك لا تكون طبيعية.

الثاني: أنه لو كانت حركة الفلك طبيعية، لكان له مطلوب وإذا وصل إلى هذا المطلوب؛ لانقطعت الحركة، لكن الانقطاع عنها محال؛ لأنه لو انقطعت الحركة؛ لانقطع الزمان؛ لأنه عارض من عوارض الحركة، وعدم المعروض يستلزم عدم العارض، لكن عدم الزمان محال؛ لأنّ كل ما يُعدم، يكون عدمه بعد وجوده. وهذا البَعْدية بالزمان، فيكون للزمان زمان، فيكون موجوداً وقت كونه معدوماً. وهو محال. ولا يجوز أن تكون قسرية؛ لأن القسر خلاف الطبيعة، ولما لم تكن الحركة طبيعية، لم يتصور قصرها، فإذا لم تكن طبيعية، ولا قسرية، يجب أن تكون إرادية.

إن قال قائل: لو كانت إرادية، لاختلفت الحركة. والحال أنها على نهج واحد الإرادي يختلف باختلاف الإرادة واختلاف الإرادة ليس بواجب؛ لأنه لا يستحيل [في][1] العقل أن يبقى شيء واحد على حالة واحدة، فعُلم أن اختلاف الإرادي لا يكون واجباً.

الفصل السابع: في إثبات النفوس الفلكية.

قالوا: لما ثبت أن حركة الفلك إرادية، فهذه الإرادة إمّا كليّة أو جزئية. ولا يجوز أن تكون كليّة؛ لأن الإرادة الكليّة لا تكون سبباً لحصول فعل جزئيّ، لأن نسبة المسبب الكليّ إلى جميع الجزئيات متساوية. فلم يكن حصول جزئيّ منه أولى من الآخر. فيجب أن يحصل جميع الجزئيات أو لا يحصل جزئيّ أصلاً. وهما محالان فإرادته جزئيّة والإرادة الجزئيّة بعد الإدراكات الجزئية؛ لأن ما لا يُدرك لا يكون مراداً. ومدرك الجزئيات القوى الجسمانية، كما قيل في علم النفس. فعلم أن النفس الفلكية قوة

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

جسمانية. ونسبتها إلى الفلك كنسبة النفس الحيوانية إلينا. وفي هذا الباب إشكالات كثيرة نذكرها إن شاء الله تعالى.

الفصل الثامن: في الغرض من حركات الأفلاك.

بيانه: أن الأفلاك عرض في الحركة، أو لا؟، لا يجوز أن يكون لها غرض؛ لأنّ الفعل الكذائي عبث، والعبث لا يدوم، ولا يكون أكثرياً؟ وأيضاً الفعل الكذائي يكون وجوده وعدمه متساويين[1] فإن ترجم طرف الوجود، لزم أن يترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجح وهو محال، فثبت أن للفلك في حركته غرض، ولا يخلو هذا الغرض من ثلاثة أحوال.

فإما أن لا يمكن حصول الغرض بتمامه، أو محال أن يحصل منه شيء، ويحصل منه شر، ونعني شيئاً[2] آخر. ولا يجوز أن يحصل بتمام؛ لأنه لو حصل، لانقطعت الحركة، والانقطاع محالٌ، كما سبق، ولا يمكن أن لا يحصل أصلاً؛ لأنه لو كان كذلك لكان طلبُه محالاً، وطلب المحال عبثٌ، والعبث لا يدوم، ولا يكون أكثرياً. ولم بطل القسمان بقي القاسم الثالث، وهو أنه يحصل منه شيء يبقى منه شرّ قائماً حتى تبقى الحركة. وحصول هذا الشيء لم يكن بمحض الحركة، بل بالأوضاع الحاصلة الكليّة من الألوان الحاصلة لأجزائه من القوة إلى الفعل، فتدوم الحركة حتى تحصل الأوضاع، والأيون إلى الفعل.

الفصل التاسع: في إثبات العقول.

اعلم أنه لا يجوز أن يكون استخراج الأيون والأوضاع مطلوباً أولياً؛ لأنه لو سار شخص من جميع الأيام في أطراف العالم بلا غرض، ويقول: الغرض من النسبة استخراج الأيون والأوضاع من القوة والفعل، لعده العقلاء سفيهاً ومجنوناً. وهذا لم يكن لائقاً للشر فكيف يكون لائقاً للأجرام الشريفة السماوية، وهذه الحجة إقناعية.

والبرهان أنه لو كان المقصود من الحركة استخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل، لوجب أن يُتصور حركة الريح من حركة الفلك. ولما لم يكن كذلك، علم أن المقصود من الحركة ليس مجرد استخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل، بل له غرض آخر. والغرض لا يخلو من احتمالين:

إمّا التعلق بالسفليات، كما يقال: إن الغرض من هذه الحركة العناية بالسفليات؛

(١) في الأصل: «متساويان»، والصحيح ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «شيء»، والصحيح ما أثبتناه.

لأن كل فاعل فَعَلَ فعلاً لغرض وكان هذا الغرض أولى له من عدمه. فلو كان هذا الغرض التعلق بالسافلات، لزم أن تكون السافلات سبباً لحصول كمال العاليات، وهو محال؛ لأنَّ العلويات أشرفُ من السافلات، ولا يجوز أن يكون الخسيس علّة لحصول كمال الشريف. ولما بطل هذا القسم، فلا بدَّ أن يكون الغرض التعلّق بالعلويات. والتعلّق بالعلويات لا يخلو من حالتين:

إمّا تعلق بالجسماني، أو لغير الجسماني، والقسم الأول كأن يقال: الفلك الأول يتشبه بالفلك الذي فوقه. وهذا الواجب أن يكون حركة الفلك الأسفل متشابهاً لحركة الفلك الأعلى في الجهة، وفي السرعة والبطء. ومعلوم أنه ليس كذلك، فيعلم أن الغرض التشبه لغير الجسماني، ولا يجوز أن يكون هذا واجب الوجود وإلاّ لوجب أن تكون حركة جميع الأفلاك متساوية؛ لأنّ الأفعال التي تكون لغرض واحد تكون متساوية. ولما لم يكن كذلك علم أن علّة كل فلك ليست موجودة، وليس بجسم، ولا جسماني، ويسمى هذا الموجود بالعقل.

وأما بيان العقل من أيّ جهة علّة لحركة الفلك، إن الفلك لما أدرك كمالات العقل، علم أن الكمال الممكن الحصول للعقل فأراد أن يستخرج كل كمال لا يكون ممكن الحصول لنفسه من القوة إلى الفعل ولما لم يكن من الكمالات غير استخراج الأيون والأوضاع، فلا جرم يشتغل بالحركة التي كانت سبباً له.

هذا حاصل كلامهم في هذا الباب، بعدما نتكلف، ونجعله مذهبنا واعلم أن هذه الحجة ضعيفة، ويرد عليه إشكالات كثيرة ونحن نورد واحداً من هذه الإشكالات:

ونقول: النفس الفلكي عندكم قوة جسمانية، والقوى الجسمانية للموجودات لا تدرك المجردات، فالنفس لا يمكن أن تدرك العقل، ولما لم تدرك العقل محال أن تريد التشبه به؛ لأن إرادة التشبه بعد الإدراك ولا يمكن أن يجاب عن[1] هذه الاشكال إلا بإبطال واحد من هذه الأصول.

إن قال قائل: إن النفس ليس بقوة جسمانية، بل هي مجرد مدبّر للفلك. ونسبته إلى جسم الفلك كنسبة النفس الناطقة إلينا.

قلنا: إن هذا الكلام على خلاف نصوص الشيخ أبي[2] علي [ابن][3] سيناء في أكثر المواضع. ومع هذا قلنا: لا يخلو من حالتين.

---

(١) في الأصل: «من»، والصحيح ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «أبو»، والصحيح ما أثبتناه.
(٣) زيادة يقتضيها السياق.

إمّا أنَّ القوة التي هي مبدأ الحركة الفلكية مدرك الجزئيات أو لا، فإن كانت مدركاً للجزئيات، كانت قوة جسمانية؛ لأن مدرك الجزئيات عند الحكماء ليس إلا القوة الجسمانية، ومدرك المجردات قوة مجردة، فالقوة التي هي مبدأ قرينة لحركة الفلك حيث أنها مبدأ لهذه الأفعال الجزئية، يجب أن يكون جسمانية، ومن حيث أنها مدرك للعقل تكون مجردة؛ ليحصل التشبه إلى المجرد، فيلزم أن تكون القوة الواحدة جسمانية، وغير جمسانية وهو محال، وإن قالوا القوة المتحركة القريبة للفلك لا تكون مدرك الجزئيات، بل هي مدرك الكليّات، فجائز أن تكون الإدراكات الكليّات سبباً[1] لحصول الأفعال الجزئية، فهو خلاف مذهب الحكماء. وإن جاز هذا المعنى، فلم لا يجوز أن يكون المبدأ القريب لحركات الفلك هو العقل، ولا يحتاج إلى النفس فلم تثبت النفوس الفلكية.

الفصل العاشر: في بيان حجج أُخر أقاموها[2] على إثبات العقول.

والمشهور منها أن الحركات الفلكية غير متناهية، والأفعال الغير متناهية لا تصدر من القوى الجسمانية، فالقوة التي هي مبدأ حركات الفلك يجب أن تكون جسماً، ولا جسمانياً، ولا يجوز أن يكون ذلك واجباً، وإلا لزم صدور الكثير منه تعالى، فلا بد أن يكون موجودات أُخر غير جسم، ولا جسماني.

واعلم أنه لا بدَّ في هذا البرهان من تقرير أنَّ القوة الجسمانية لا محالة تكون منقسمة بانقسام الجسم، فجزء القوة إمّا قادرٌ على مثل فعل الكلّ، أو لا. وإن كان قادراً، لزم أن يكون الجزء مساوياً للكلّ. وهو محال، وإن لم يكن قادراً، يكون فعل الجزء متناهياً والفعل الكلّ إليه نسبة بالأضعاف وإضعاف المتناهي متناهٍ. فمن لم يتناه أفعاله، فلا بدَّ أن لا يكون قوة جسمانية.

واعلم أن على هذه الحجة أصول ثلاثة، وهو أن نقول: بناء الحجة على أن الحركات الفلكية غير متناهية. وهو محال؛ لأنا نعلم بضرورة العقل، أن دورات القمر أكثر من دورات زُحَل، وما يكون غير متناه، لا تكون فيه الأقلية والأكثرية فحركات الفلك يجب أن تكون متناهية.

واعلم أن الحكماء أجابوا عن هذا السؤال بأنَّ الزيادة والنقصان تكون في الشيء الموجود، فإذا علمت هذا القول، فوصف المعدوم بالزيادة والنقصان، إمّا جائز، أو لا. فإن جاز، لزم أن تكون دورات القمر أكثر من دورات زحل، فيلزم تناهي حركات

---

(١) في الأصل: «سبب»، والصحيح ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «التي أقاموها»، ويبدو أن كلمة «التي» زائدة.

الفلك، ومدار البرهان على عدم التناهي[١] وإن لم يجز، فمعلوم أن الأشياء الممكنة الصدور[٢] في القوة، والممكنة الصدور عن كلها لا تكون موجودة، فلا يجوز وضعها بالزيادة والنقصان. فبطل ما قالوا في تقرير هذه الحجة: إن أفعال جزء القوة المتناهية. وهذه الحجة في غاية الضعف.

واعلم أن لنا حجة على أن القوة الجسمانية لقوى على أفعال غير متناهية. وهي أن القوة الجسمانية، إما أن تصل إلى حدّ يكون وجوده بعده محالاً لذاته أو لا. والأول باطل، وإلا يلزم أن ينقلب الممكن لذاته إلى الممتنع لذاته، وهو محال.

والثاني حقّ، وهو أن بقاء القوة الإنسانية دائماً ممكن فيمكن بقاء تأثيرها في المعلول دائماً؛ لأنها وصلت إلى وقت لا يمكن تأثيرها في المعلول، لزم هذا المحال، فعلم أن القوى الجسمانية يمكن أن تكون مبادي للحركات الفلكية الغير المتناهية.

السؤال الثاني: أنّه لو سلم أن القوى الجسمانية لا يجوز أن تكون مبادي للحركات الفلكية، لكن لم لا يجوز أن يكون المبدأ هو الباري عزّ اسمُه؟ وما يقال: إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فقد أجبنا عنه سابقاً.

واعلم أن للحكماء على إثبات العقول حجج أُخر. وبناء جميعها على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. وإذا أبطلنا هذا الأصل، لم يكن لإيراد هذه الحجج في هذا المختصر كثير فائدة.

ومما يجب أن يعلم أن مبدأ جملة الممكنات والمؤثر وكل المعلولات ليس إلا الله تعالى. والبسائط التي أثبتها الحكماء من العقول والنفوس، ليس لإثباتها دليل صحيح. وأصح حججهم عندهم ما أوردناه في هذه الرسالة، وأجبنا بأجوبة شافية بحمد الله ومنّه[٣].

(١) في الأصل: «تناهي»، ولعل الصحيح ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «الصورة»، ولعل الصحيح ما أثبتناه.
(٣) في الأصل: «والمنة»، تصحيف، صحيحه ما أثبتناه.

المقالة الثامنة

في أركان العناصر

وفيه عشرة فصول:

الفصل الأول: في أركان العناصر.

أقرب أركان العناصر إلى جسم الفلك النار، وبعدها الهواء وبعده الماء، وبعده الأرض. وليس غير هذا الترتيب موافقاً للحكمة البالغة؛ لأن كل ما يكون في غاية القرب للفلك، يكون في غاية الحرارة واللطافة، بسبب سرعة حركة الفلك. وما هو في غاية البعد منه يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة، وما هو في الهواء والنار، يكون ألطف مما هو في جوار الأرض.

اعلم أنه لا شك أن النار حارة، وفي يبوسة بحثة؛ لأن اليابس عند الشيخ ما لا يقبل الأشكال الغريبة[1] بالسهولة، ويكون صلباً ونحن لا نوجد الصلابة في جرم النار، بل كلما كانت الحرارة أزيد، كانت الرقة واللّطافة أزيد تكون النار يابسةً، ولو لم يكن اليابس ما قاله الشيخ بل هو ما يكون غير ملتصق بالطبيعة بالأجسام الغريبة[1] تكون النار يابسةً لكن على هذا المعنى يكون الهواء أيضاً يابساً. والشيخ لا يعترف بهذا المعنى.

وأما الهواء، فالمشهور أنه حار رطب. أما الرطوبة فلأنه ليس في شرائط الرطب الالتصاق بالأشياء، لأنه لو كان متغيراً لكان الدهن والشيرج[2] ونحوه أشد رطوبة من الماء، ولما لم يكن كذلك، علمنا أن الالتصاق ليس بمعتبر في الرطوبة بل كل جسم يقبل بالسهولة الأشكال الغريبة[3] فهو رطب، لكن الهواء يقبل الأشكال الغريبة[3] بالسهولة، فهو رطب في غاية الرطوبة.

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة؛ لأن من شرط الرطوبة أن تكون سهولة الالتصاق بالغير، وسهولة الانفصال عنه. والماء في هذا المعنى أكمل من الدهن، بل أن الدهن لما

---

(١) في الأصل: «الغربية»، تصحيف، صحيحه ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «الشرج»، تصحيف، صحيحه ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «الغربية»، تصحيف، ولعل صحيحه ما أثبتناه.

كان عسير الالتصاق بالغير، فلا جرم يكون صعب الانفصال عن الغير، وكلما يكون الالتصاق سهلاً، يكون الانفصال سهلاً، فلا جرم كلما يكون أشبه بالماء يكون سهل الانفصال، مما أشبه بالدهن، فعلم أن هذه الحجة ضعيفة جداً.

وأما الحجة على إبطال أنه لو كان الرطب كما قالوه، لزم أن تكون النار أرطب العناصر، أو يلزم أن تكون النار صلبة خالصةً، ليتسق وهما باطلان؛ لأنا نعلم بضرورة العقل أن النار في غاية اللّطافة.

وأما ما تثبت به حرارة الهواء، فهو أنا عاينا أنه كلما تعمل الحرارة [في][1] الماء، تصيّره هواء. ولو لم يكن الهواء حاراً بالطبع، لم يكن كذلك. وتلك الحجة ضعيفة؛ لأنه يجوز أن يقال: إن الحرارة لما عملت في الماء فمتى لم تصر أجزاء المأهول، وهو لم يتصاعد ولم تصر منتشرة في الهواء. ولما كان كذلك سقطت هذه الحجة.

وأما الماء مانعاً بأنه[2] أنه بارد ورطب، والأرض بارد ويابس لكن اختلفوا في أن البرودة في الماء أكثر، أو في الأرض؟ فذهب المتقدمون على أن برودة الماء أكثر، وقال بعض المتأخرين: إن الأرض أبرد، لأن الأرض أكثف من الماء، وإنما هو بسبب لطافته؛ لأن اللطافة سبب الوصول، إلى جملة المسامات فكذا كان إحساس برودته أقل.

الفصل الثاني: في إثبات الكون والفساد على العناصر.

أما انقلاب النار هواءً فظاهر؛ لأنه لما طفي في النار فانطفاؤه ليس إلا بإبطال صورة النارية، ولحصول الصورة الهوائية.

وأما انقلاب الهواء ناراً ففي كِيْر الحدّادين حيث تُسدّ المنافذ التي يخرج منها الهواء ويُلحُّ في النفخ.

وأما انقلاب الماء هواء ففي غليان الماء حيث يصير الماء والبخار بخاراً عبارة عن أجزاء هوائية صغيرة يختلط بأجزاء الماء.

وأما انقلاب الهواء ماءً، ففي كوز يملأ الكوز من الجَمَد فركت[3] قطرات الماء على الكوز، وهذه القطرات ليس إلا لأنه يبرد؛ والهواء غاية البرودة فيصير ماءً؛ لأن البرد الشديد إذا ضرب الهواء صار الهواء كثيفاً فصار ماء.

وأما انقلاب الماء أرضاً، وانقلاب الأرض سماء، فكما أن أصحاب الإكسير عقدوا

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.
(٢) هكذا وردت العبارة في الأصل.
(٣) كذا رسمت هذه اللفظة في الأصل.

الماء، وأذابوا الأجسام الصلبة.

الفصل الثالث: في إثبات الاستحالة.

والاستحالة عبارة عن تغيير كيفيات العناصر مع بقاء صورها.

وبرهانه: أنّا نعلم أنّ الماء يصير حاراً. وهو لا يخلو من أحوال ثلاثة:

فإما أن يقال: إن الأجزاء النارية كائنية في الماء، فتظهر في تلك الحالة. وإما أن يقال: الأجزاء النار يدخل من الخارج، أو يقال: إن بعض أجزاء الماء يصير ناراً، أو اختلط بالأجزاء. والأول باطل؛ لأن الماء نظيف، فلو كانت فيه الأجزاء النارية التي عاينّا[١] في وقت الحرارة، يوجب أن يكون في جميع الأوقات كذلك. والثاني أيضاً باطل؛ لأنه يمكن أن يصير الشيء حاراً من غير مجاوزة النار كما في الغضب والحركة؛ والثالث أيضاً باطل بهذه الحجة. فعلم أن الماء مع بقاء صورته المائية تتغير كيفيته.

واعلم أن الحكماء، اتفقوا في إثبات الاستحالة بهذا البرهان ولم يكن كافياً؛ لأنهم كما أقاموا البرهان على أن الماء مع بقاء صورته المائية يمكن أن يزيل عنه الرطوبة والنار مع بقاء صورتها النارية يمكن أن تزيل عنها الحرارة، وإلاّ لم تثبت الاستحالة في جميع الكيفيات بل لا تثبت إلا في الحرارة والبرودة.

الفصل الرابع: في المزاج.

حقيقة المزاج أن تختلط العناصر وتنكسر كيفية، كلّ منها بالآخر، ويحصل للمركب كيفيّة متوسطة متشابهة، ويقال لهذه الكيفية المتشابهة: المزاج. واعلم [أن][٢] في المزاج مذهبين غير (. . . .)[٣].

الأول: أن المؤثر في انكسار كيفية كل من العناصر كيفية الآخر وهذا باطل بالحق؛ لأن العلة يجب أن تكون مقارنةً للمعلول. فانكسار كلّ واحد من العناصر يكون معلولاً لقوة كيفية الآخر. ولما كان انكسار كلّ واحد مقارناً لانكسار الآخر، فانكسار كلّ يكون مقارناً لقوته، فيُعلم أن المؤثر في انكسار كل شيء آخر يكون غير الكيفية المتكسرة. فيُعلم من هذا أنّ الكيفيات معلولة للتصور؛ ليُعلم من هذا أيضاً صحة الاستحالة في العناصر الأربعة في كل الكيفيتين الحاصلتين منهما الثلاثة أنّه لا تأثير كلّ من العناصر في آخر زالت صور العناصر، وحصلت صورة واحدة للجميع. والجسم الذي يحصل امتزاج

(١) في الأصل: «عاينيا»، ولعل ما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) كلمة مطموسة تتعذر قراءتها.

العناصر فيه بعد استقرار المزاج جسم بسيط له صورة واحدة، وطبيعة واحدة. وهذا الكلام أيضاً باطل؛ لأنا قررنا أن الانكسار كيفية كلّ واحد يجب أن يكون علّة موجودة حال حصول الانكسار. ولما كان كذلك يبقى بسائط على صورها وطبيعتها، والتغير لا يكون إلا في كيفياتها. وحاصل الكلام في المزاج وإن الكلّ واحد من العناصر صورة وكيفية معلولة لتلك الصورة والامتزاج كلّ واحد منها بالآخر لأثرت صورة كلّ منها في كيفية الآخر، وتبقى الصور وتحصل كيفية متشابهة في الكلّ وهو المزاج.

الفصل الخامس: في أقسام المزاج. وهو على قسمين:

المزاج الأول، وغير الأول. والمزاج الأول: ما يحصل من تفاعل كيفيات العناصر، والمزاج الغير الأول: هو أن يحصل من تفاعل الجسمين اللذين لكل منهما كيفية ومزاج، كما إذا اجتمع الكبريت واللجين، فيحصل من اجتماعهما كيفية تسمى المزاج الثاني.

والمزاج الأول على قسمين:

الأول: المعتدل. وهو ما يساوي فيه العناصر، وهذا القسم من المزاج لا يوجد، وإن وجد لا يدوم.

والثاني: الغير المعتدل. فهو إما بسيط، أو مركب. والبسيط ما يغلب كيفية واحدة، كما إذا كان الرطوبة الثاني، واليبوسة في حد الاعتدال والغالب. أما الحرارة والبرودة في حدّ، أو الحرارة والبرودة في حد اعتدال والغالب. أما الرطوبة، أو اليبوسة. وأما المركب فهو إذا كان الجسم بحيث يكون الغالب فيه الرطوبة مع الحرارة، أو الرطوبة مع البرودة، أو اليبوسة مع الحرارة، أو اليبوسة مع البرودة، فأقسام المزاج تسعة: أحدها المعتدل، والباقي غيره.

الفصل السادس: في إثبات الآثار العلوية.

اعلم أنه إذا أثّرت حرارة الشمس في الماء والأرض يتصاعد من الأرض الأجزاء الطبيعية، ويقال لها الدخان، ويتصاعد من الماء الأجزاء اللطيفة. ويقال لها البخار والدخان. والبخار إمّا أن يحبس تحت الأرض، أو يصل إلى وجه الأرض، أو يتصاعد من وجه الأرض.

والقسم الأول: وهو ما يحتبس، فإن كان بخاراً، فإن انعكس ما يظهر العيون والقنوات، وإن كان دخاناً فإن كان له قوة حين خروجه، ظهرت الزلازل، وإن كان الدخان والبخار يختلطان ويبقيان تحت الأرض يتولد منهما المعادن، كالفلزات السبعة، والأحجار والأملاح والإفراجات، وغيرها كما فصل في كتب الكثيرة.

والقسم الثاني: أيضاً قريب من القسم الأول.

والقسم الثالث: وهو ما يتصاعد على العلو، فإن كان بخاراً، فإذا وصل إلى الطبقة الباردة من الهواء، فيتكاثف، فبحسب اختلافه يتولد منه الثلج والغيث وإن كان دخاناً، فإذا قرب من الفلك وخرج، فيتولد منها الرياح.

الفصل السابع: في بيان أن الطبائع النوعية من النبات والحيوان يجوز أن تحدث على سبيل التوالد. قد علم أن حدوث هذه الأنواع إنما هو لامتزاج أجزاء العناصر الأربعة على مقدار معين في الكمّ والكيف، وحصول هذه الأجزاء على هذا المقدار ليس بممتنع وامتزاجها أيضاً لا يمتنع، وإذا حصل الاجتماع، يكون تأثير كلّ منها في الآخر واجباً. وإذا حصل التأثير والتأثر، كان حصول الكيفية المزاجية واجباً، فيعلم؛ أنه لا يمتنع حدوث الأنواع على سبيل التولد.

الفصل الثامن: في بيان أنه إذا حصل شكل وتر مع الوترين وبناؤه على تسعة: الزاوية على ثلاثة أقسام متساوية، وغيره في الفلك، أيجوز أن يحصل هذا الشكل فيه مرة أخرى أم لا؟ وأما عين هذا الشكل، فلا تحصل النسبة لامتناع إعادة المعدوم. أما مثله ففيه خلاف وعلى تقدير إمكان حصوله؛ لا طريق لنا في معرفته إلا بمعرفة الأوتار والقسي، ولا تفيد هذه المعرفة شيئاً إلا على سبيل التقريب. وأيضاً يعلم من كتب الهيئات أنه لا يعلم شيء من آلات الرصد على سبيل التقريب. ولما كان كذلك لا يمكن لنا القطع بحصول الشكل الماضي ورجوعه إن قال قائل: على تقدير رجوع هذا الشكل الماضي أيلزم رجوع الأشخاص الموجودة في السن من الماضية، أم لا؟

قلنا: لا، لأن مثل هذا الشكل غير هذا الشكل. فإذا كان غيره، لم يكن علّة للشخص الماضي، بل علّة للشخص الماضي غير ذلك الشخص، لا مثله.

الفصل التاسع: في بيان أنه هل يمكن وجود شخصين متساويين في المزاج من كل الوجوه؟

أما الاشتراك المطلق في كل الصفات، فمحال؛ لأنه على هذا التقدير يكون واحداً لا اثنين.

أما الاشتراك في جملة الصفات التي هي وراء التعيّن، فللعقلاء فيه خلاف. ذهب جماعة إلى أنه لا يجوز؛ لأن حصول هذا الشخص يتبع حصول أجزائه المعين من العناصر على حد معين في الكم والكيف. وحصول هذه الأجزاء غير مانع من حصول مثل هذه الأجزاء في مكان آخر. ولما حصل مثل هذه بهذا المقدار من الكمّ والكيف،

حصل مثل هذا المزاج.

وذهب جماعة أخرى إلى امتناعه، لأنّ المزاجين لما كانا متساويين في الوجود، فتعلّقه بالنفس ليس أولى من تعلّقه بالآخر. فيتعلّق بها دفعة محال. والجواب: أنّه وإنْ جاز حصول المزاجين المتساويين في الوجود، لكن إذا وجدا معاً لم يكن تعلق النفس بأحدهما أولى من تعلقه بالآخر. ولما كان هذا محالاً، فلم يتعلق بالآخر، ففسد كلا السندين، وبطلا.

الفصل العاشر: في مراتب الكائنات.

الممتزجات أربعة: المعادن، والنبات، والحيوان، والإنسان. وفي كلّ مرتبة طرفان، أحدهما في غاية النقصان، وهو كالسحاب، والرياح، وغيرهما إن قلنا بحصول المزاج فيها، وإلا كالمعادن؛ لأن تركيبها ضعيف؛ لأن (....)[1] غاية الكمال وللمزاج النامي أيضاً طرفان؛ أحدهما في غاية النقصان والثاني في غاية الكمال، كالنخل، فإنا بيّنا في الكتب الكثيرة أن النخل يشبه بالحيوان في أكثر الوجوه. الثالث درجة الحيوانات. وفي هذا النوع أيضاً تفاوت كثير حتى يصل إلى حيوان يكون مزاجه قريباً من مزاج الإنسان. وآخر أمزجة هذا النوع متصل بأول أمزجة الإنسان. ولأشخاص الإنسان أيضاً مراتب كثيرة، ويتصل آخر مراتبه على أول مراتب الملائكة. ولما انجر الكلام إلى هذا المقام، يجب الشروع في أحوال النفس.

---

(١) كلمة مطموسة تتعذر قراءتها.

المقالة التاسعة

في علم النفس

وفيه عشرة فصول(١):

الفصل الأول: في بيان حدّ النفس.

قال الحكماء في حدّ النفس: هي كمال الجسم الطبيعي إلى ذي حياة بالقوة، وقال بعضهم: كمال أوّله طبيعي لجسم آلي ذي حياة بالقوة.

اعلم أن المقصود من هذا التعريف، إمّا شرح لفظ النفس، أو تعريف ماهيتها. والأول بحث لغوي؛ لأنه لا يحصل مقصود أصلاً من شرح الألفاظ إلا معرفة اللفظ، وإما أن يكون الغرض تعريف ماهية النفس، وتعريف ماهيتها لا يخلو من حالتين؛ لأنه إما تعريف بالذاتيات، أو لا. ولا يجوز أن يكون التعريف بالذاتيات؛ لأن كماليتها للجسم الطبيعي عارض من عوارضها؛ لأنها توجد أولاً، ثم تصير كمالاً للنفس. وكل ما كان كذلك لم يكن ذاتياً، ولا يجوز أن يكون تعريفاً بالعرضيات؛ لأن الحكم على شيء بأن هذه الصفة من عوارضه إنّما يمكن بعد معرفة ذلك الشيء، فيتوقف إثبات العوارض لها على معرفتها؛ فلو كانت معرفتها موقوفة على معرفة هذه العوارض، لزم الدور، وهو محال.

السؤال الثاني: إن علم كل شخص بذاته ضروري، وتميز كل شخص بين ذاته وبين غيره ضروري، وكل ما يعلم بالضرورة، لم يحتج إلى التعريف ولما كان معلوماً لنا أن النفس الفلانية، كنفسنا، علمنا نفسنا بالضرورة؛ لأن تصور المركّب إنّما يحصل بعد تصور المفردات. فإذا كان كذلك، فلا يجوز التعريف بهذه الجملة، فيعلم أن ما قاله الحكماء في تعريف النفس ليس بمحتاج إليه بل كل شخص يعلم حقيقة ذاته، ولكن للعقل خلاف في أن ما يشار إليه كل شخص بقوله: أنا ما هو. فقال بعضهم المشار إليه المجسم المعيّن، وقال بعضهم: الشيء الجسماني، وقال بعضهم: ليس بجسم، ولا جسماني أما في القول بأنّه جسم خلاف كثير: فقال قوم: إنَّ الإنسان عبارة عن البدن المعيّن المشابه المحسوس. وقال آخرون: إنه عبارة عن الصفات القائمة بالبدن كالحياة، والعلم، والقدرة، وغيرها. وقال قوم آخرون: إنَّ الإنسان عبارة عن الشكل المعيّن في الهيئة المخصوصة الموصوف به البدن.

---

(١) كذا بالأصل، والمذكور فيما يلي أحد عشر فصلاً.

وأمّا مَنْ قال: إن الإنسان عبارة عن ما لا يكون جسماً، ولا جسمانياً، فهم أكثر الحكماء ففيهم خلاف في أن تعلق النفس بالبدن ماذا.

فقال فورفوش: إذا تعلقت النفس بالبدن صار واحداً، وإذا صار واحداً، يكون ذلك الواحد إنساناً.

وأما أكابر الحكماء، كأفلاطون، وأرسطاطاليس، فهم يقولون: إن الإنسان عبارة عن النفس. والبدن آلة له. وهذا الذي ذكرناه هو الاختلافات الحاصلة في ماهية النفس، وأنّا نخوض في تلك المسألة إذا تكلّمنا في أفعال النفس؛ لأنّه ليس طريق إلى معرفة ماهيتها، إلاّ باستقراء أفعاله، وبالله التوفيق.

الفصل الثاني: في شرح آثار النفس.

اعلم أن للنفس أثرين:

الأول: الفعل.

الثاني: الانفعال.

والفعل عبارة عن تصرف النفس في البدن، وانفعالها عبارة عن إدراكها الأشياء. ولما كان الإدراك مقدماً في الأفعال فنقدّم شرح أحوال الإدراك على الفعل.

اعلم أن الإدراك على قسمين: جزئيّ، وكليّ.

أما الجزئي، فإما بالظاهر أو الباطن، والظاهر خمسة: البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس.

وأما الباطن فثلاثة: التخيّل، والتفكر، والتوهم.

ولكل منهما خزانة. فالقوى الباطنية خمسة، واعتقاد الحكماء أنّ الإبصار بالقوة المركوزة في ملتقى العصبتين المجوفتين والسماع بالقوة المفروشة على سطح الصّماخ. وكذا في سائر الحواس والإدراكات الظاهر والباطن.

وأما اعتقادنا، فهو على خلاف اعتقاد الحكماء. بل اعتقادنا أن مدرك كلّ المدركات ليس إلا النفس. ولنا على هذا المدعى خمسة براهين:

البرهان الأول: هو أنا إذا رأينا شخصاً معيناً من أفراد الإنسان، يمكن لنا الحكم بأنه الإنسان، وموضوع هذه القضية جزئيّ، وهو الشخص المعين، ومحموله كلّيّ؛ لأن الإنسان ماهية كلّية. وكلّ قوة يُصَدِّق ثبوت المحمول للموضوع، لا بدّ له من تصور

المحمول والموضوع بماهيتهما؛ لأنّ التصديق بعد التصور. فلا بدّ من شيء واحد يتصوّر الجزئيّ والكلّيّ، لكن تصور الكلي حاصله للنفس والتصور الجزئي أيضاً حاصل للنفس.

البرهان الثاني: هو أن إدراك المفردات شرط في إدراك المركبات؛ لأنّ حقيقة المركبة ليس إلا مجموع الأجزاء فمن أدرك المجموع، فلا محالة أدرك المفردات، لكن الجزئيّ عبارة عن مجموع الماهية مع قيد التعيين. فالقوة التي أدركت الجزئيّ إدراك الماهية للتعيين[1] لكن الماهية بدون قيد التعيّن كلّي. فعلم أن مدرك الجزئيات هو مدرك الكليّات، لكن مدرك الكليّات النفس، فهي مدرك الجزئيات أيضاً.

إن قال قائل: لو أدرك الحس هذا السواد، لا يكون متعلق الحس إلا لفظ هذا السواد، ولا يكون السوادية، متعلق الحس.

قلنا: إن متعلق الحس لو لم يكن نفس السواد، ونفس السواد مساوٍ نفس البياض، فلزم أن لا يدرك الحس اختلاف الألوان والضوء، وهو باطل. فعلم أن متعلق الحس مدرك[2] للكليّات.

البرهان الثالث: أنه لا يكون من العلوم الضرورية علم أظهر وأوضح من علم الشخص بنفسه، وبما يسمع ويبصر ويقول؛ لأن له ألماً ولذة، وتعباً وراحة. لو لم تكن النفس مدرك هذه الأشياء بل القوى القائمة بالجسم غير النفس، لزم أن لا يكون المبصر والمسمع، وضدك[3] التعب والراحة للإنسان، بل لا يدرك الإنسان إلا أنّ القوى القائمة ببدنه مدرك هذه الأشياء النفس.

البرهان الرابع: أن إدراك الأشياء عند الحكماء عبارة عن انطباع صورها في ذات المدرك. لكنا نتخيل السماوات والأرضين فلو كان انطباع هذه الصور في القوة الدماغية، لزم أن تنطبع الصورة الكبيرة في المحل الصغير.

البرهان الخامس: أنهم اتفقوا على أن تعلق النفس بالبدن ليس إلا تعلق التدبير والتصرف. ونعلم بضرورة العقل أن التصرف في الشيء بعد العلم به بعينه، وإلا لم يمكن التصرف.

إن قال قائل: لم لا يجوز أن يكون تصرف النفس في البدن المطلق، لكن لما كان قابل التصرف ليس إلا البدن المعين، فلا جَرَمَ يختص تصرُّفه بهذا المعين.

---

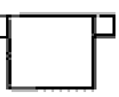
(١) خ. ل: «مع التعين».

(٢) في الأصل: «مدركاً»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) كذا في الأصل، ولعل الصحيح: «وضدها».

نقول: تعلق النفس بالبدن ليس إلا تعلق التدبير، والتصرف في البدن لا يمكن إلا بعد علمه بأن هذا البدن يقبل هذا التصرف، ولا يقبل بدلاً آخر، كما لو أرادت نفس تحريك البدن، فبدنه قابل لهذه الحركة دون أبدان أخر. بل نقول: معنى أن هذا البدن بدل لهذه النفس ليس إلا أن هذه النفس متصرفة في هذا البدن، فَتَعْلَم هذا البدن بعينه، لو كان قصد النفس تحريك البدن المطلق لا يكون حصول الأثر في هذا البدن أولى من حصوله في سائر الأبدان، ويلزم أيضاً، أن لا يكون لنفس اختصاص ببدل على التعيين، لتتصرف فيه.

قال الشيخ: إن الإدراكات للأشياء لا تكون إلا بآلة جسمانية. وهذا الكلام مجمل لو كان مراده أن النفس لا تدرك الجزئيّات، فهو باطل بالبراهين المذكورة. وإن كان مراده أن الإدراكات الجزئية للنفس، لكن وقت حصول تلك الآلات كان حقاً، لكن لا يلزم أن يكون الإدراك في الباصرة قوة البصر، وفي السمع قوة السامع. وكذا سائر القوى.

حجة الشيخ إنما تتصوّر مربعاً مجنّحاً بمربعين على هذا الشكل  وتتميز في الخيال بين المربعين اللذين في جانب هذا المربع، ولا يكون هذا المثال في الوجود الخارجي، لأنّا نتصور هذا المربع، وإن لم يكن موجوداً في الخارج، ويكون بهذا الامتياز في الذهن، وإن كان محل هذه الصور النفس المجرد، لزم أن يكون محل المربعين واحداً، ولو كان واحداً، لا يتميز أحدهما من الآخر لوجه من الوجوه، فوجب أن يكون محل الصور أمراً جسمانياً؛ ليمكن أن يكون محلاً لمربع دون آخر، فعلم أنّ إدراك الأمور الجسمانية ليس إلا بالقوى الجسمانية.

وجوابه: أنه لو كان تخيل الأشياء بأنْ تحصل الأشياء في القوة المخيلة، فيلزم أن يكون مستقيماً لو أدركنا الخط المستقيم، ومستديراً لو أدركنا المستدير. ولو أدركناهما في قوة واحدة يكون مستقيماً ومستديراً، وهو محال. وأيضاً لو كان مدرك الماهيات من الحركة والسكون والاستقامة والاستدارة جوهر النفس، لزم أن تكون النفس متحركاً وساكناً، ومستقيماً ومستديراً دفعة واحدة، مع أن النفس جوهر مجرّد، وهذا أيضاً باطل. وأيضاً لو تخيلنا جبلاً أو بحراً، لوجب أن يكون صورة الجبل والبحر في مقدم دماغنا. وهو محال؛ لأن الصغير لا يكون محلاً للكبير. فعلم أن هذه الحجة ليست ببرهان. ولما ظهر هذا كلّه ظهر أن جملة الإدراكات ليست إلا بالنقل.

الفصل الثالث: في تعديد القوى.

مذهب الشيخ أنّ لكل فعل قوة خاصة، كما أنّ الإبصار بقوة خاصة، وكذا التفكّر والتخيّل، وكلامهم في إثبات هذه الدعاوى كثيرة وأحسنها في إثبات المطلوب حجتان:

الحجة الأولى: أن البسيط لا يصدر عنه إلا فعلٌ واحد من القوة الواحدة البسيطة لا يصدر إلا فعلٌ واحد، فمصدر الأفعال الكثيرة ليس إلا القوى الكثيرة. وهذه الحجة ضعيفة، لأنّا بينا أنّ دلائلهم على هذا المدعى فاسدة. وأيضاً في هذا الكلام منافاة ظاهرة مع مذهبهم؛ لأن الحسّ المشترك الذي يقال له: بَنْطاسِيا، قوة واحدة، ويدرك المبصرات، والمسموعات، والمشمومات فنقول: وإما أن يجوز أن تكون القوة الواحدة مبدءاً لهذه الإدراكات تعدّد القوى، وإن لم يجز، فالقول بأن الحسّ المشترك، مع أنه قوة واحدة يدرك هذه الأنواع الخمسة باطل. فيعلم أن هذا الكلام فهم محضُ الدعوى.

الحجة الثانية: أنّا أبصرنا أنّه قد يبطل القوة الباصرة عندهم ليست الرطوبة الجليدية، ولا يجب أن يبصر الصحيح العينين الشيء الواحد اثنين؛ لأنه يرتسم في كل رطوبة شبح على حدة، ويمكن أن ينازع منازع في هذا المدعى، لكن الاختلافات في أن القوة الباصرة ليست الطبيعة الفوقانية، مع أنّه لو ظهر الخلل، فبالباطل الإبصار، فعلم أن الاختلاف قد يكون باختلال القوى، وقد يكون باختلال الآلات. أما الاستدلال باختلال حال الأفعال على اختلاف القوى، فليس بصحيح وبالله التوفيق.

الفصل الرابع: في إثبات أنّ النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسماني.

اعلم أن غرضنا في هذه الرسالة أن نخوض في المسائل المهمة ونريد أن نشرح المسائل التي لم يستقص السابقون فيها، ونحترز عن التطويل، فيلزم أن نحترز عن المسائل التي كانت مشروحة، في كتب أُخر. فلهذا السبب، زيادة على أحوال الحسّ والمحسوس، نخوض في بيان تجرد النفس الناطقة بالبراهين:

البرهان الأول: أنّا نخوض علمنا الأشياء الغير المنقسمة؛ لأنّا عرفنا ذات الباري والنقطة، وما يعلم إن كان بسيطاً، ثبت المطلوب، وإن كان مركباً، فالعلم بالمركب ليس إلا بعد العلم ببسائطه. فعلمنا بسائط على كل حال، وكلّ من علم الأشياء غير المنقسمة، فهو ليس بجسم ولا جسماني، لأنّ كل جسم منقسم وكل ما يحلّ في المنقسم فهو منقسم؛ لأنّا ألفينا[1] أنّ كل ما حل في أحد طرفي الجسم غير ما حال في طرفه الآخر.

إن قيل: إن هذا الكلام باطل؛ لأنه لا وجود للنقطة في الخارج، لأنها نهاية الخط، فعلم أن الحال في الجسم منقسم. فإذا كان العلم بالأشياء الغير منقسمة في الجسم يكون العلم منقسماً وانقسام العلم باطل؛ لأنه إذا انقسم العلم، فكلٌ من أجزائه، إمّا علم، أو غير علم، فإن كانت غير علم، فإذا اجتمع الأجزاء، لكان حالها قبل الاجتماع ليس بعلم. فكذا حال الاجتماع، فلا يكون العلم علماً. وهو محال فإذا حدث، فالعلم هو الشيء

(١) في الأصل: «القيناء»، والصحيح ما أثبتناه.

الحادث، والأجزاء تكون علماً، بل هي محل الكلام. وأيضاً الكلام في الحادث كالكلام في الأول. وإن كانت الأجزاء علماً، فلا يخلو عن حالتين إما أن يكون كلٌّ من الأجزاء علماً متعلقاً بالكلّ، فلزم تساوي الكل والجزء. وهو محال، أو كان متعلقاً ببعض من العلوم. وهو أيضاً محال لأنا بينا أن المعلوم غير منقسم، وليس له بعض وجزء. فعلم أنَّ العلم بالأشياء الغير المنقسمة محال أنْ يُحَل في الجسم أو الجسماني؛ فمحله يجب أن يكون جوهراً ليس بجسم، ولا جسماني، وهو النفس الناطقة.

البرهان الثاني: أن كلّ أحد يعلم بضرورة العقل ـ أنّه الآن الشخص الذي يكون قبله بسنة، أو سنتين، وكيف لا وهو يعلم أنّه قبل الآن بعشر سنين مشغول بالشغل الفلاني. وعلمه هذا موقوف على أن يعلم أنّه الشخص الذي قبله، فنعلم بضرورة العقل أنا بعينه ما يكون قبل هذا بعشر سنين، لكن جملة الأبعاض في التبدل بسبب النشوء والنمو، والسمن والذبول، والصحة والسقم، وغيرها من أنواع التخللات. فإذا كانت الأجزاء غير باقية، فلا تكون الأعراض القائمة، فلا تكون الأعراض والأجسام باقية، وذواتنا باقية، فيلزم أن يكون ذاتنا شيئاً غير جسم ولا جسماني؛ فلا محالة يكون جوهراً مجرداً.

البرهان الثالث: إذا بينا قبل هذا بالبراهين القاطعة أنَّ مدرك كلّ المدركات بكل الإدراكات يجب أن يكون شيئاً واحداً ولا يكون في البدن شيء، يمكن أن يقال: إنَّ جميع الإدراكات حاصلة له، فيبقى أن مدركِ المدركات بكل الإدراكات شيء لا يكون جسماً ولا جسمانياً.

البرهان الرابع: إنَّ قوة العقل على خلاف القوى في أمور:

الأول: الجسمانية أنّ في الفكر مضرة للبدن، وسبباً لكمال النفس ولو كانت النفس جسمانية، لوجب أن يكون الفكر سبباً للكمال والنقصان معاً.

الثاني: أنه ضعف القوة الجسمانية في حال الشيخوخة. والقوة العاقلة على خلافه.

الثالث: أنه لو حصلت صورة في الجسم لم يمكن أن يحصل فيه صورة أخرى، كما في الشمعة: فإنّه ممتنع حصول الصورة الثانية فيها مع بقاء الصورة الأولى، والعقل على خلافه؛ لأنّه كلما كثرت الصور فيه، كان استعدادها لقبول صور أخرى أزيد.

الرابع: أن القوة الجسمانية لو أدركت الشيء القوي، لكانت في هذه الحالة لا تدرك الضعيف، كما أن القوة الباصرة لا تدرك الشعلة الضعيفة حال النظر إلى قرص الشمس، وكما أن القوة اللامسة لا تدرك الحرارة الضعيفة حالة إدراك حرارة النار، والعاقلة على خلاف هذه الجملة. فمن هذه الجملة خرجت حجة إقناعية على أن النفس ليست بجسم، ولا جسمانيّ.

فإن قيل: إنا ـ نعلم بضرورة العقل ـ أنّ الإنسان هذا الشخص المرئي، فحججكم على خلاف ضرورة العقل بجميعها باطلة. قلنا: الذي نبصر بالبصر من الإنسان ليس بأكثر من سطح جلده ولونه. وبالاتفاق حقيقة الإنسان ليست هذا السطح واللون، فعلم أن حقيقة الإنسان ليست معلومة بالبصر، بل اتفق جميع العقلاء أن معرفة حقيقة الإنسان لا تحصل إلا بالنظر. ولما كان كذلك زال ذلك الإشكال.

فإن قيل: لو كانت حقيقة الإنسان هذا البدن المحسوس فإذا رأينا هذا البدن، وغاب عنا، ورأيناه[1] بعد هذا مرة أخرى ففي الحالتين لا نرى إلا هذا البدن، بل الإنسان هو النفس الناطقة، لجاز أن تنقطع النفس المتعلقة بهذا البدن، وتعلقت بها نفس أخرى، فجاز أن يكون الإنسان المرئيّ ثانياً غير الإنسان المشاهد أولاً، فلم يعلم أن هذا الإنسان هو أم إنسان آخر.

وإن قيل في الجواب: إنّا نقطع بالبراهين أنه لو انقطعت نفس على البدن، فمحالٌ أن تتعلق بها نفس أخرى.

قلنا: هذا الجواب ضعيف، لأنه قبل معرفة البرهان، فالجواب أن هذا السؤال لازم عليكم؛ لأنّ من قال: إن الإنسان عبارة عن رب البدن الخاص، فإذا غاب، ثم رآه مرةً أخرى، يجوز أن يكون الشخص الثاني غير الشخص الأول، لكنه على شكل الشخص الأول، وعلى لونه، فظهر أن هذا الإشكال لازم سواء قلنا: إن الإنسان هو النفس، أم البدن. ولما كان كذلك لا يقع في إثبات النفس.

الفصل الخامس: في بيان أن النفوس الناطقة واحدة بالنوع.

وذهب الشيخ إلى أنّ النفوس الناطقة واحدة بالنوع. وهذا عندنا باطل؛ لأنّا نجد تفاوتاً عظيماً في أحوال النفوس الناطقة حتى أن واحداً منها حصل له العلوم بلا سعي طلب، وواحدة أخرى مع السعي الكبير، والطلب في كثير من الأوقات، أو الممارسة في مدة العمر، وحصول الأستاذ والمرشد، وشرائط أخرى غيرها لا يحصل له شيء من العلم. وبعيد جداً أنْ يكون هذا التفاوت لتفاوت الأمزجة؛ لأنّا وجدنا انقلاب مزاج شخص واحد من الحرارة إلى البرودة، ومن الرطوبة إلى اليبوسة، وقوة ذهنه على حال واحد ويوجد كثير[2] من الأشخاص المتساوية في قوة المزاج المختلفة، في قوة الذهن

---

(١) في الأصل: «ورأينا»، والصحيح ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «كثيراً»، وصحيحه ما أثبتناه.

والفهم، والمختلفة في المزاج متساوية في قوة الفهم، فيعلم أن هذا التفاوت يرجع إلى جوهر النفس، لا إلى اختلاف الأمزجة.

الفصل السادس: في حدوث النفس الناطقة.

ذهب أفلاطون إلى أن النفوس قديمة وأزلية، وذهب أرسطاطاليس إلى أنها مُحْدَثَة، واحتج بأنّها لو كانت قديمة، لكانت قبل التعلق بالأبدان على صفة الوحدة والتعدد، ومحال أن تكون واحداً، وصارت اثنين: فلا محالة يزيل عنه الوحدة، فيزال الواحد، ويبطل ويوجد اثنان، ومحال أن يكون متميّزاً كلُّ واحدٍ منهما عن الآخر. وهذا الامتياز إما بالذاتيات، أو باللوازم، أو بالعوارض، ولا يجوز أن يكون بالذاتيات؛ لأن نوع النفوس واحد. ولا يجوز أن يكون باللوازم؛ لأن الأشياء إذا كانت متساوية في الماهية، تكون متساوية في لوازمها البَتَّة، ولا يجوز أن تكون بالعوارض، لأنه لا بدَّ في اختلاف العوارض من تغاير المادة، وعادة النفوس والأبدان، وليس لها قبل التعلّق بالأبدان عادة. فالاختلاف بالعوارض فيها أيضاً محال. ولما ثبت أنّ النفوس قبل الأبدان لا يكون واحداً ولا متعدداً، فلا محالة لا تكون موجودة.

واعلمْ أن أصل هذه الحجة أن النفوس واحدة بالنوع، وأبطلنا هذا الأصل بالحجة. وأيضاً فهم لا يستدلون على هذا الأصل أصلاً بهذه الحجة، فحجتهم على هذا المدعى ضعيفة، بل الاعتماد بحدوث النفس؛ لأنّنا نبرهن على أن العالم بالمعلومات، والمدرك لجميع الإدراكات هي النفس، فلو كانت النفس موجودة قبل البدن، لكنّا في الحال عالمين لتلك المعلومات، ومدرسين لتلك الإدراكات، لوجودنا قبلها، ولما لم يكن لنا شعور بهذا أصلاً علم أن النفوس محدثة.

الفصل السابع: في بيان أن النفوس باقية بعد خراب البدن.

دليل الحكماء في هذه المسألة أن ما يحدث، فقبل الحدوث ممكن الحدوث، وكلّ ما يفسد: لكان قبل الفساد ممكن العدم، وإلا لكان لا بدَّ له من محل. ومحل إمكان الفساد لا يجوز أن يكون ذات النفس؛ لأن محل إمكان الفساد لا بدَّ أن يبقى بعد الفساد، لكن ذات الفساد لا يبقى بعد الفساد. فعلم أن محل مكان فساد الشيء لا يكون ذات الشيء، بل شيء آخر، وكل ما يكون إمكان وجود الشيء، أو فساده فيه، يكون

مادة، فيلزم أن يكون النفس مركباً من المادة والصورة، وهو باطل. وعلى تقدير صحته، لا تكون تلك المادة قابلة للفساد، ولا تكون لها مادة أخرى، وينجرّ إلى ما لا يتناهى، فلا محالة يكون ذلك الجزء الذي يسمى بالمادة باقياً. ولا نعني بالنفس إلا هذا، فعلم أن النفس باقية، وإن كان فيما قالوا في هذه المسألة إشكالات.

الفصل الثامن: في سبب الرؤيا.

إذا توجه الروح من الحواس الظاهرة إلى الباطن، وتعطلت الحواس الظاهرة، فهو حالة النوم، فإذا أدركت النفس من عالم الغيب شيئاً من حقائق المعقولات، وألبس قوة التخيل على المعاني العقلية لباساً جسمانياً مناسباً تلك الصورة، ورؤيتها فهي التي ترى في المنام. وفي هذه المسألة كلمات دقيقة لا تليق بهذا المختصر.

الفصل التاسع: في إثبات السعادة والشقاوة النفسانية.

قالوا اللذة: إدراك الملائم والألم: إدراك المنافي، والملائم للقوة العقلية، إدراك المعقولات. وهذه الإدراكات حاصلة للنفس بعد مفارقة البدن. فهذا ما قالوا: إن هذه اللذة أعظم من اللذات الجسمانية؛ لأنه كلما قوي القوة، وقوي الإدراك كان المدرك أكمل، وجوهر النفس أقوى من القوى الجسمانية، وإدراكها أكمل من إدراكات القوى الجسمانية؛ لأن القوى الجسمانية لا ترى غير الظاهر. وأما القوة العقلية فتغوص في باطن المدرك، وتخلل جميع أجزائه. وأمّا أن مدركات العقل ذات الباري، والملائكة، والمجردات، والمفارقات، ومدركات الحواس السطوح ومعلوم أن ذات الباري أشرف من هذه المحسوسات، فإذا كان عُلم أنَّ المدركات والإدراكات، والمدركات النفسانية في كل الأحوال أكمل، كانت اللذة النفسانية أكمل من اللذة الجسمانية، بل لا يكون لها نسبة أصلاً.

إن قيل: إذا كانت هذه اللذة بهذا الكمال، فلم لم تحصل لنا هذه اللذة مع إدراكنا المعقولات؟

قلنا: إن النفس مستغرقة بتدابير البدن، وهذا الاستغراق مانع لها من الشعور بهذه اللذة. ألا ترى، إذا ضَرَبَ البردُ يدَ أحدٍ فصارتْ بلا حسٍّ، فالنار لا تؤثر فيها. وعدم التأثير من النار ليس لعدم النار، بل لإبطال الحسّ، وكذا مسألتنا.

الفصل العاشر: في النفوس الحيوانية.

أكثر الحكماء على أن نفوس الحيوانات لا تكون مجردة، وأثبت بعض الحكماء للحيوانات نفوساً مجردة واعتمادهم على أن الحيوانات تدرك الكليّات. وإدراك الكلّ لا

يكون إلا للمجردة. أما أنها تدرك الكليّات فلا ينافي.

الفصل الحادي عشر: أنها تدرك الجزئيات.

وكل ما يدرك الجزئيّ، فهو يدرك الكليّ، لكن الحيوانات تدرك الجزئيات، فهي تدرك الكليّات.

وأما أنَّ كلَّ ما يدرك الكليّ، فهي مجردة، فهي اتفاقي بين الحكماء فيلزم من هاتين المقدمتين للحيوانات نفوساً مجردة.

وأما أن من ينكر تجرد نفوس الحيوانات استدل بأن النفوس الناطقة واحدة بالنوع. فإذا كانت للحيوانات نفوس ناطقة مجردة، لزم تساوي نفوسها نفوس الإنسان، وهو محال.

واعلم أن مدار هذا الكلام على أن النفوس الإنسانية واحدة بالنوع، وبيّنا فيما سبق بطلانها، ولما وصل الكلام على هذا المقام يجب أن نقطع الكلام في علم النفس، والأولى بهذا الموضع بيان مقالةِ مختصرة في علم الهيئات بتوفيق الله وعونه.

المقالة العاشرة

في علم الهيئات

وفيه ستة فصول:

الأول: في بيان السماوات والكواكب والعناصر الأربعة كلها كرويّة. وأتمّ الحجج أنها بسيطة وشكل البسيط يجب أن يكون كرة، فكلها كروية.

الفصل الثاني: في ترتيب الأفلاك.

وإليه طريقان:

أحدهما: أن كلاً من الكواكب السبعة على كونٍ مخصوصٍ. فإذا اجتمع الكوكبان المتساويان في الطول والعرض في دقيقة واحدة، فالذي يُرى يكون تحت الآخر. ولكن هذا الطريق لا يجري في الشمس، لأن الشمس تستر جميع الكواكب، ولا يسترها شيء منها إلا القمر.

الطريق الثاني: اختلاف المنظر، إذ عُلم في الرَّصَد أن للقمر، وعُطارد، والزُهرَة اختلافٌ محسوس في النظر، وأن المريخ، والمشتري، وزحل لا يكون اختلاف منظر أصلاً، وللشمس اختلاف منظر قليل. فعلم أن الشمس عين هذه الثلاثة العلويّة.

الفصل الثالث: في عدد الأفلاك الكليّة.

لما وجد لكلّ من السيارات السبعة حركة خاصة بخلاف حركة الآخر. ومن المعلوم أن الجسم الواحد لا تختلف حركته، فعُلم أن حركات الكواكب سابقة كحركات أفلاكها. فأثبتوا لكل من السيارات السبعة فلكاً بعد هذا. ولما وجدوا للكواكب الثابتة حركة بطيئة في كل مائة سنة. على مذهب بطليموس درجة واحدة في ستين سنة على مذهب المتأخرين، فأثبتوا كرة ثامنة، وأثبت قوم للحركة السريعة كرة تاسعة. ومن ههنا يقولون: الأفلاك تسعة واعلم أن منطقة كل فلك دائرة يكون بعده من قطبه على السواء. والبعد بين منطقتي الكرتين كالبعدين قطبيها. وقطباً فلك الثوابت المسافتين لقطب الفلك الأعظم، بل مائل عنها، فبهذا القدر ميل منطقة كلّ منهما عن الآخر، وغاية الميل بين منطقتي هذين الفلكين ثلاث وعشرون درجة، وأربع وعشرون دقيقة.

واعلم أن أكثر العلماء يرصدون هذا الميل فوجد مِنْ تأخر هذا الميل أقل مما تقدم.

قال الشيخ: إن لم يكن هذا التفاوت من جهة خلل آلات الرصد، يكون فوق فلك الثوابت، وتحت الفلك الأعظم كرة أخرى. ويتحرك قطب فلك الثوابت بحركته، فإذا تحرك انطبق بالحركة على قطب معدل النهار، فانعدم الميل بين المنطقتين لينطبق أحدهما على الآخر، وإذا تحركت الكثرة بعد الانطباق هذا وجد الميل من جانب آخر، فيصير الشمال جنوباً، والجنوب شمالاً. وبهذا السبب يكون الميل من المنطقتين متفاوتاً، وبهذا السبب وجد بطليموس حركات الثوابت في كل مائة سنة درجة واحدة، ووجد المتأخرون في كل سنة درجة واحدة؛ لأنه بعيد أن يكون هذا التفاوت بسبب اختلاف آلات الرصد.

الفصل الرابع: في تحديد البروج.

ثبت أن منطقة فلك الثوابت مائلة عن منطقة الفلك الأعظم لا محالة تكون المنطقتان مشتركتين في منطقة يكون تقاطعهما فيه يسمى أحدهما الاعتدال الربيعي، والآخر الاعتدال الخريفي. وإذا فرضنا دائرة تمر بالأقطاب الأربعة، سميت هذه الدائرة بالمارة بالأقطاب الأربعة، فينقسم كل من المنطقتين بها إلى قسمين، فكل من المنطقتين ينقسم على أربعة أقسام، فإذا قسم كل من الأقسام الأربعة إلى ثلاثة، ينقسم مجموع المنطقة إلى اثني عشر قسماً. ولما كان في كل من الأقسام كواكب مخصوصة يسمى هذا القسم (. . . .)[1] هذه الكواكب.

الفصل الخامس: في مقدمات يكون مدار علم الهيئة عليها.

اعلم أن أجرام الفلك لا تتغير ولا تختلف حركاتها في السرعة والبطء، فسبب أن الكوكب قد يرى أكبر، وقد يرى أصغر. أنه قد قرب إلينا، وبعد بعد عنا. والاختلاف في القرب والبعد لا يكون إلا بسببين:

أحدهما: أن ينفصل من ثخن الفلك كرة أخرى بحيث يلاقي مُحدَّبُه محدَّبَه في نقطة واحدة، ومُقعرُه مقعرَه في نقطة واحدة، ويسمى هذا الفلك: فلك الممثل. والذي يفصل فلك الخارج المركز: ولا محالة ما يكون في نصف الفلك الممثل من الخارج المركز أكثر بعداً مما يكون في النصف الآخر.

---

(١) كلمة مطموسة تتعذر قراءتها.

والسبب الثاني: أن يكون في ثخن الفلك كرة، ويكون في جانب منه كوكب مركوز، فإذا تحركت تلك الكرة، وكان ذلك الكوكب في حضيضه، قرب منا، وإذا كان في أوجه بعد عنا، وتسمي هذه الكرة: فلك التدوير.

فإذا علمت هذا الأصل، قلنا: إن للشمس فلكاً ممثلاً، وينفصل عن الفلك الممثل فلك الخارج المركز والقمر، فله فلك يسمى بـ: **الجوار**، وفلك ثانٍ يسمى: فلك المائل. وشكل هذين الفلكين شكل الفلك الأعظم، وفلك الثوابت. وينفصل من الفلك المائل خارج المركز، كما ينفصل من الممثل خارج المركز للشمس. وفي ثخن الخارج المركز للقمر فلك التدوير. ومركوز في جرمه. وأما المريخ والمشتري، وزحل، وزهُرَة، فلكل منهما فلك ممثّل منفصل منها الخارج المركز في ثخن كل من الخوارج الأربعة التدوير. وأمّا عطارد، فله ممثّلان، وينفصل من الممثّل الخارج المركز ويسمى: المدبر، وينفصل من فلك المدبر خارج مركز آخر يسمى: فلك الحامل. وفي ثخن فلك الحاصل التدوير. وعطارد ومركوز في ثخن التدوير.

هذه هيئة أفلاك السيارات. وأما مقادير الحركات وأحوالها، فغير لائقة بهذا المختصر.

الفصل السادس: في هيأة الأرض.

كل موضع من الأرض من المعدل على سمت رأس ذلك الموضع متساوٍ، وفيه الليل والنهار بالتقريب، ويكون لجميع الكواكب طلوع وغروب. وفي الموضع الذي يكون الميل أقل من ثلاثة وعشرين درجة ممرّ الشمس في سنة مرتين على سمت رؤوس أهل ذلك الموضع. وتبطل الظلال بالكليّة وفي الموضع الذي يكون العرض أكثر من الميل الكلي، لم تمرّ للشمس أبداً إلى سمت رؤوسهم، ولا يبطل الظلّ أبداً من جانب الشمال. وفي الموضع الذي يكون العرض بقدر تمام الميل الكلي يطلع الشمس وما بليلته إذا مرّ الشمس بأول السرطان وكلّ موضع يكون العرض فيه ربع الدائرة يكون قطب العالم فيه على سمت الرأس وحركة الفلك رحَويّة واليوم ستة أشهر، وكذا الليل.

اعلم [أن][1] مذهب الشيخ أن الهواء معتدل في خط الاستواء بين البرودة والحرارة، وعندنا بخلافه؛ لأن موضعاً يكون عرضه من الميل إذا مرّ الشمس بأول السرطان صار الهواء حاراً جداً، ومعلوم أن في (. . . .)[2] يكون بعد الشمس من سمت رؤوس سكان خط الاستواء، مثل بعده عن سمت رؤوس أهل هذه البلد مع أن الشمس

(١) زيادة يقتضيها السياق.
(٢) كلمة مطموسة تتعذر قراءتها.

في جملة السنة تكون بعيداً عن ذلك الموضع، وقريباً منه. وإذا كان كذلك، علم أن شتاء سكان خط الاستواء أحر من غاية صيف سكان ذلك البلد أضعافاً مضاعفة. فوجب أن يكون في غاية الحرارة. فعلم أن هذا الموضع حار جداً. ومع هذا كله يكون التفاوت بسبب البعد، ويكون في السنة صيفان وشتاءان وربيعان وخريفان، ويكون الفصول ثمانية ولا تكون الفصول ثمانية كذا، ولا تكون تلك الفصول متساوية في المدة، بل تكون مختلفة.

ولما وصل الكلام إلى هذا المقام فالأولى أن نقطع الكلام.

تمت بحمد الله وحسن إحسانه على يد أقل خلق الله عبد الكريم في سنة ١١١٣.

كتاب المشاعر

تأليف

الملا صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي
المعروف بالملا صدرا
المتوفى سنة ١٠٥٩ هـ

ضبطه وصححه

خالد عبد الكريم الطرزي

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(١) نحمد الله ونستعين بقوّته التي أقام بها ملكوت الأرض والسماء، وبكلمته التي أنشأ بها نشأتي الآخرة والأولى على تهذيب القوى القابلة للاستكمال وإصلاح العقول المنفعلة عن المعاني والأحوال للاتّصال بالعقل الفعّال، وطرد شياطين الأوهام المضلّة بأنوار البراهين، وقمع أعداء الحكمة واليقين إلى مهوى المبعدين ومثوى المتكبّرين. ونصلّي على محمّد المبعوث بكتاب الله ونوره المنزل معه على كافّة الخلق أجمعين، وآله وأولاده المطهّرين عن أرجاس الطبيعة المقدّسين عن ظلمات الوهم بأنوار الحقّ واليقين. اللّهم صلّ وسلّم عليه وعليهم وعلى جميع من سلك سبيلهم، واقتفى دليلهم من شيعتهم المتّقين.

(٢) أمّا بعد: فأقلّ الخلائق قدراً وجرماً وأكثرهم خطاءً وجُرماً محمّد المشتهر بصدر الدين الشيرازي يقول: أيّها الإخوان السالكون إلى الله بنور العرفان! استمعوا باستماع قلوبكم مقالتي، لينفذ في بواطنكم نور حكمتي. وأطيعوا كلمتي، وخذوا عنّي مناسك طريقتي من الإيمان بالله واليوم الآخر إيماناً حقيقيّاً حاصلاً للأنفس العلّامة بالبراهين اليقينيّة والآيات الإلٰهيّة كما أشار إليه سبحانه في قوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾، وقوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾. وهذه هي الحكمة الممنون بها على أهلها والمضنون بها على غير أهلها، وهي بعينها العلم بالله من جهة ذاته، المشار إليه بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾. والعلم به من جهة العلم بالآفاق والأنفس المشار إليه بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾. فالعلوم الإلٰهيّة هي عين الإيمان بالله وصفاته، والعلوم الآفاقيّة والأنفسيّة من آيات العلم بالله وملكوته وكتبه ورسله، وشواهد العلم باليوم الآخر وأحواله والقبر والبعث والسؤال والكتاب والحساب والصراط والوقوف بين يدي الله والجنّة والنار. وهي ليست من المجادلات الكلاميّة، ولا من التقليدات العاميّة، ولا من الفلسفة البحثيّة المذمومة، ولا من التخيّلات الصوفيّة، بل هي من نتائج التدبّر في آيات الله والتفكّر في ملكوت سماواته وأرضه مع انقطاع شديد عمّا أكبّ عليه طباع أهل المجادلة والجماهير، ورفض تامّ لما استحسنه قلوب المشاهير.

(٣) ولقد قدّمتُ إليكم، يا إخواني، في كتبي ورسائلي من أنوار الحكم ولطائف النعم وبزهر الأرواح وزينة العقول مقدّمات ذوات فضائل جمّة هي مناهج السلوك إلى منازل الهدى ومعارج الارتقاء إلى الشرف الأعلى من علوم القرآن والتأويل ومعاني الوحي والتنزيل ممّا خطّه القلم العظيم في اللوح الكريم، وقرأه من ألهمه الله قراءته، وكلّمه

بكلماته، وعلّمه محكم آياته ممّا نزل به الروح الأمين على قلب من اصطفاه الله وهداه، فجعله أولاً خليفة في العالم الأرضيّ وزينة للملكوت السفلي. ثمّ جعله أهلاً لعالمه العلويّ وملكاً في ملكوته السماويّ. فكلّ من تنوّر بيت قلبه بهذه الأنوار، ارتقى روحه إلى تلك الدار. ومن جحدها أو كفرها، فقد أهوى إلى مهبط الأشرار ومهوى الشياطين والفجّار ومثوى المتكبّرين وأصحاب النار.

(٤) ولمّا كانت مسألة الوجود أسّ القواعد الحكميّة، ومبنى المسائل الإلٰهيّة، والقطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد، وكثير ممّا تفرّدنا باستنباطه، وتوحّدنا باستخراجه، فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمّهات المطالب ومعظماتها وبالذهول عنها، فاتت عنه خفيّات المعارف وخبيئاتها، وعلم الربوبيّات ونبوّاتها، ومعرفة النفس واتّصالاتها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها، فرأينا أن نفتح بها الكلام في هذه الرّسالة المعمولة في أصول حقائق الإيمان وقواعد الحكمة والعرفان. فنورد فيها أوّلاً مباحث الوجود وإثبات أنّه الأصل الثابت في كلّ موجود، وهو الحقيقة، وما عداه كعكس وظلّ وشبح. ثمّ نذكر ها هنا قواعد لطيفة ومباحث شريفة سنحت لنا بفضل الله وإلهامه ممّا يتوقّف عليه معرفة المبدأ والمعاد، وعلم النفس وحشرها في الأرواح والأجساد، وعلم النبوّات والولايات، وسرّ نزول الوحي والآيات، وعلم الملائكة وإلهاماتها وعلاماتها، والشياطين ووساوسها وشبهاتها، وإثبات عالم القبر والبرزخ، وكيفيّة علم الله تعالى بالكلّيّات والجزئيّات، ومعرفة القضاء والقدر، والقلم واللوح، وإثبات المثل النوريّة الأفلاطونيّة، ومسألة اتّحاد العقل بالمعقولات، واتّحاد الحسّ بالمحسوسات، ومسألة أنّ البسيط كالعقل وما فوقه كلّ الموجودات، وأنّ الوجود كلّه من تباين أنواعه وأفراد ماهيّته وتخالف أجناسه وفصوله حدّاً وحقيقةً جوهر واحد له هويّة واحدة ذات مقامات ودرجات عالية ونازلة، إلى غير ذلك من المسائل التي توحّدنا باستخراجها وتفرّدنا باستنباطها ممّا فرقناها في الكتب والرسائل تقرّباً إلى الله وتوسّلاً إلى مبدأ المبادىء وأوّل الأوائل، وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلاميّة، ولا من التقليدات العامية، ولا من الأنظار الحكميّة البحثيّة والمغالطات السفسطيّة، ولا من التخيّلات الصوفيّة، بل هي من البرهانات الكشفيّة التي شهد بصحّتها كتاب الله وسنّة نبيّه وأحاديث أهل بيت النبوّة والولاية والحكمة ـ سلام الله عليه وعليهم أجمعين ـ وجعلتُ الرسالة منطوية على فاتحة وموقفين وكلّ منهما مشتمل على مشاعر؛ وسمّيتها بها لمناسبة بين الفحوى والظاهر، والعلن والسرّ. فنقول مستعيناً بالله مستمدّاً من أهل ملكوته:

الفاتحة

في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه وإثبات حقيقته وأحواله وفيه مشاعر

المشعر الأوّل

* في بيان أنّه غنيّ عن التعريف *

(٥) أنّيّة الوجود أجلى الأشياء حضوراً وكشفاً وماهيّته أخفاها تصوّراً واكتناهاً؛ ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهوراً ووضوحاً، وأعمّها شمولاً. وهويّته أخصّ الخواصّ تعيّناً وتشخّصاً، إذ به يتشخّص كلّ متشخّص، ويتحصّل كلّ متحصّل، ويتعيّن كلّ متعيّن ومتخصّص، وهو متشخّص بذاته ومتعيّن بنفسه كما ستعلم.

(٦) وأمّا أنّه لا يمكن تعريفه، فلأنّ التعريف إمّا أن يكون بحدّ أو برسم. ولا يمكن تعريفه بالحدّ، حيث لا جنس له ولا فصل له؛ فلا حدّ له. ولا بالرسم إذ لا يمكن إدراكه بما هو أظهر منه وأشهر، ولا بصورة مساوية له.

(٧) فمن رام تعريفه، فقد أخطأ، إذ قد عرّفه بما هو أخفى منه. اللّهم إلا أن يريد تنبيهاً وإخطاراً بالبال وبالجملة تعريفاً لفظيّاً.

(٨) ولأنّي أقول أنّ تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين. وهذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني والماهيّات الكلّيّة التي توجد تارةً بوجود عينيّ أصيل وتارةً بوجود ذهنيّ ظلّيّ مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجود آخر يتبدّل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً.

(٩) فليس لكلّ حقيقة وجوديّة إلا نحو واحد من الحصول. فليس للوجود وجود ذهنيّ، وما ليس له وجود ذهنيّ، فليس بكلّيّ ولا جزئيّ ولا عامّ ولا خاصّ.

(١٠) فهو في ذاته أمر بسيط متشخّص بذاته لا جنس له ولا فصل له؛ ولا هو أيضاً جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع ولا عرض عامّ ولا خاصّة. وأمّا الذي يقال له

عرضيّ للموجودات من المعنى الانتزاعيّ الذهنيّ، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهنيّ من المعقولات الثانية كالشيئيّة والممكنيّة والجوهريّة والعرضيّة والإنسانيّة والسواديّة وسائر الانتزاعيّات المصدريّة التي يقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقيّة أو غير الحقيقيّة. وكلامنا ليس فيه بل المحكيّ عنه، وهو حقيقة واحدة بسيطة، لا يفتقر أصلاً في تحقّقه وتحصّله إلى ضميمة قيد فصليّ أو عرضيّ صنفيّ أو شخصيّ.

(١١) بل قد يلزمه هذه الأشياء بحسب ما يتحصّل به ويوجد من المعاني والماهيّات، إذ كلّ وجود سوى الوجود الأوّل البسيط ـ الذي هو نور الأنوار ـ يلزمه ماهيّة كلّيّة إمكانيّة تتّصف بهذه الأوصاف باعتبار حصولها في الأذهان، فيصير جنساً أو فصلاً أو ذاتيّاً أو عرضيّاً أو حدّاً أو رسماً أو غير ذلك من صفات المفهومات الكلّيّة دون الوجود إلا بالعرض.

المشعر الثاني

* في كيفيّة شموله للأشياء *

(١٢) شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلّيّ للجزئيّات، وصدقه عليها ـ كما نبّهناك عليه ـ من أنّ حقيقة الوجود ليست جنساً ولا نوعاً ولا عرضاً إذ ليست كلّيّاً طبيعيّاً، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلا العرفاء ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾. وقد عبّروا عنه تارة بـ «النفس الرحماني» وتارة بالرحمة التي ﴿وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾، أو بـ «الحقّ المخلوق به» عند طائفة من العرفاء، وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيّات ونزوله في منازل الهويّات.

(١٣) وستعلم معنى هذا الكلام من أنّ الوجود مع كونه أمراً شخصيّاً متشخّصاً بذاته، متعيّناً بنفسه، مشخّصاً لما يوجد به من ذوات الماهيّات الكلّيّة، كيف يتّحد بها ويصدق هي عليه في الخارج ويعرض مفهومه عليها عروضاً في الذهن بحسب التحليل العقليّ.

(١٤) ويظهر لك أيضاً أنّه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخّصة بذاتها أنّها مختلفة الحقائق بحسب اختلاف الماهيّات الإمكانيّة المتّحدة كلّ منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه، سوى الوجود الحقّ الأوّل الذي لا ماهيّة له، لأنّه صريح الوجود الذي لا أتمّ منه ولا أشدّ قوّة وكمالاً، ولا يشوبه عموم وخصوص، ولا يحدّه حدّ، ولا يضبطه اسم ورسم، ولا يحيط به علم ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ﴾.

المشعر الثالث

* في تحقيق الوجود عيناً *

(١٥) اعلم ـ أيّدك الله تعالى بنوره ـ أنّ الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة، وعليه شواهد قطعيّة.

الشاهد الأوّل

(١٦) إنّ حقيقة كلّ شيءٍ هو وجوده الذي يترتّب به عليه آثاره وأحكامه. فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقةٍ، إذ غيره به يصير ذا حقيقةٍ، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو بنفسه في الأعيان، وغيره ـ أعني الماهيات ـ به في الأعيان لا بنفسها.

(١٧) نريد به أنّ كلّ مفهوم ـ كالإنسان مثلاً ـ إذا قلنا إنّه ذو حقيقة أو ذو وجود، كان معناه أنّ في الخارج شيئاً يقال عليه ويصدق عليه إنّه إنسان. وكذا الفرس والفلك والماء والنار وسائر العنوانات. والمفهومات التي لها أفراد خارجيّة، هي عنوانات صادقة عليها، ومعنى كونها متحقّقة أو ذات حقيقة، إنّ مفهوماتها صادقة على شيءٍ صدقاً بالذات، والقضايا المعقودة ـ كهذا إنسان، وذاك فرس ـ ضروريّات ذاتيّة. فهكذا حكم مفهوم الحقيقة. والوجود ومرادفاته لا بدّ وأن يكون عنوانه صادقاً على شيءٍ، حتّى يقال على شيءٍ أنّ هذا حقيقة كذا صدقاً بالذات، وتكون القضيّة المعقودة ها هنا ضروريّة ذاتيّة أو ضروريّة أزليّة.

(١٨) لستُ أقول إنّ مفهوم الحقيقة أو الوجود ـ الذي هو بديهيّ التصوّر ـ يصدق عليه أنّه حقيقة أو وجود حملاً متعارفاً، إذ صدق كلّ عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق الحمل المتعارف، بل حملاً أوّليّاً غير متعارف.

(١٩) بل إنّما أقول إنّ الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهيّة أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجوديّة. فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملاً شائعاً متعارفاً. وكلّ عنوان يصدق على شيء في الخارج، فذلك الشيء فرده، وذلك العنوان متحقّق فيه. فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج، فله صورة عينيّة خارجيّة مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن. فيكون الوجود موجوداً في الواقع، وموجوديّته في الخارج أنّه بنفسه واقع في الخارج، كما أنّ زيداً مثلاً إنسان في الواقع، وكون زيد

إنساناً في الواقع عبارة عن موجوديّته. فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجوداً، لا أنّ للوجود وجوداً آخر زئداً عليه عارضاً له بنحو من العروض ولو بالاعتبار، كما في العوارض التحليليّة، بخلاف الماهيّة كالإنسان. فإنّ معنى كونه موجوداً، أنّ شيئاً في الخارج هو إنسان، لا أنّ شيئاً في الخارج هو وجود. ومعنى الوجود موجوداً أنّ شيئاً في الخارج هو وجود وهو حقيقة.

(٢٠) واعلم أنّ كلّ موجود في الخارج غير الوجود، ففيه شوب تركيب ولو عقلاً بخلاف صرف الوجود. ولأجل هذا قال الحكماء: كلّ ممكن ـ أي كلّ ذي ماهيّة ـ زوج تركيبيّ، فليس شيء من الماهيّات بسيط الحقيقة. وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره. وبهذا تدفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجوداً. وأمّا الأمر الانتزاعيّ العقليّ من الوجود، فهو كسائر الأمور العامّة والمفهومات الذهنيّة ـ كالشيئيّة والماهيّة والممكنيّة ونظائرها ـ إلا أنّ ما بإزاء هذا المفهوم أمور متأصّلة في التحقّق ونظائرها، بخلاف الشيئيّة والماهيّة وغيرهما من المفهومات.

(٢١) واعلم أنّ للوجودات حقائق خارجيّة، لكنّها مجهولة الأسامي. شرح أسمائها أنّها وجود كذا ووجود كذا. ثمّ يلزم الجميع في الذهن الأمر العامّ. وأقسام الشيء والماهيّة معلومة الأسامي والخواصّ. والوجود الحقيقيّ لكلّ شيء من الأشياء لا يمكن التعبير عنه باسم ونعت، إذ وضع الأسماء والنعوت إنّما يكون بإزاء المفهومات والمعاني الكلّيّة، لا بإزاء الهويّات الوجوديّة والصور العينيّة.

الشاهد الثاني

(٢٢) إنّ من البيّن الواضح أنّ المراد بالخارج والذهن في قولنا: «هذا موجود في الخارج»، و«ذاك موجود في الذهن» ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحالّ، بل المعنى بكون الشيء في الخارج أنّ له وجوداً يترتّب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن أنّه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلاّ مجرّد تحصّل الماهيّة، لم يكن حينئذٍ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال، إذ الماهيّة قد تكون متحصّلة ذهناً وليست بموجودة في الخارج.

الشاهد الثالث

(٢٣) إنه لو كانت موجوديّة الأشياء بنفس ماهيّاتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيءٍ منها على شيءٍ كقولنا زيد حيوان والإنسان ماشٍ، لأنّ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود؛ وكذا الحكم بشيء

على شيء عبارة عن اتّحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهيّةً، وما به المغايرة غير ما به الاتّحاد. وإلى هذا يرجع ما قيل إنّ الحمل يقتضي الاتّحاد في الخارج والمغايرة في الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهيّة، لم تكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة. واللازم باطل كما مرّ، فالملزوم مثله، بيان الملازمة أنّ صحّة الحمل مبناه على وحدة مّا وتغاير مّا، إذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل؛ ولو كان كثرة محضة، لم يكن حمل. فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً، يكون وحدته وتعدّده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدّده من المعاني والماهيّات. وإذا كان كذلك، لم يتحقّق حمل متعارف بين الأشياء سوى الحمل الأوّليّ الذاتيّ، فكان الحمل منحصراً في الحمل الذاتيّ الذي مبناه الاتّحاد بحسب المعنى.

الشاهد الرابع

(٢٤) لو لم يكن الوجود موجوداً، لم يوجد شيء من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدّم. بيان الملازمة أنّ الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجرّدةً عن الوجود، فهي معدومة، وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم؛ فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة. فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر. فإنّ ثبوت شيء لشيء أو انضمامه إليه أو اعتباره معه متفرّع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده. فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهيّة في ذاتها موجودة، فكيف يتحقّق ها هنا موجود؟ فلا تكون الماهيّة موجودة. وكلّ من راجع وجدانه يعلم يقيناً أنّه إذا لم تكن الماهيّة متّحدة بالوجود ـ كما هو عندنا ـ ولا معروضة له ـ كما اشتهر بين المشّائين ـ ولا عارضة له ـ كما عليه طائفة من الصوفية، ـ فلم يصحّ كونها موجودة بوجهٍ، فإنّ انضمام معدوم بمعدومٍ غير معقول؛ وأيضاً انضمام مفهوم بمفهومٍ من غير وجود أحدها، أو عروضه للآخر، أو وجودهما، أو عروضهما لثالثٍ، غير صحيح أصلاً، فإنّ العقل يحكم بامتناع ذلك.

(٢٥) وما قيل من أنّ موجوديّة الأشياء بانتسابها إلى واجب الوجود، فكلام لا تحصيل فيه، لأنّ الوجود للماهيّة ليس كالبنوّة للأولاد حيث يتّصفوا بها لأجل انتسابهم إلى شخص واحد. وذلك لأنّ حصول النسبة بعد وجود المنتسبين، واتّصافها بالوجود ليس إلا نفس وجودها.

(٢٦) وقال بهمنيار في «التحصيل»: أنّا إذا قلنا كذا موجود، فإنّا نعني أمرين: أحدهما أنّه ذو وجود كما يقال «أنّ زيداً مضاف» وهذا كلام مجازيّ. والثاني: أنّه بالحقيقة، أنّ الموجود هو الوجود كما أنّ المضاف بالحقيقة هو الإضافة».

الشاهد الخامس

(٢٧) أنّه لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يتحقّق في الأنواع جزئيّ حقيقيّ هو شخص من نوع. وذلك لأنّ نفس الماهيّة لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلّيّة لها بحسب الذهن، وإن تخصّصت ألف تخصيص من ضمّ مفهومات كثيرة كلّيّة إليها. فإذن لا بدّ وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمراً متشخّصاً لذاته غير متصوّر الوقوع للكثرة. ولا نعني بالوجود إلا ذلك الأمر. فلو لم يكن متحقّقاً في أفراد النوع، لم يكن شيء منها متحقّقاً في الخارج. هذا خلف.

(٢٨) وأمّا قول إنّ التشخص من جهة الإضافة إلى الوجود الحقّ المتشخّص بذاته، فقد علم فساده بمثل ما مرّ، فإنّ إضافة الشيء إلى شيء بعد تشخّصهما جميعاً.

(٢٩) ثمّ النسبة بما هي نسبة أيضاً أمر عقليّ كلّيّ، وانضمام الكلّيّ إلى الكلّيّ لا يوجب الشخصيّة.

(٣٠) هذا إذا كان المنظور إليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات، وليست هي بذلك الاعتبار نسبة، أي معنى غير مستقلّ. وأمّا إذا كان المنظور إليه حال الماهيّة بالذات، فليست هي بحسب نفسها محكوماً عليها بالانتساب إلى غيرها ما لم يكن لها كون هي تكون بذلك الكون منسوبةً إلى مكوّنها وجاعلها. ولا نعني بالوجود إلا ذلك الكون، ولا يمكن تعقّله وإدراكه إلا بالشهود الحضوريّ، كما سيتّضح بيانه.

الشاهد السادس

(٣١) اعلم أنّ العارض على ضربين: عارض الوجود، وعارض الماهيّة. والأوّل كعروض البياض للجسم أو الفوقيّة للسماء في الخارج، وكعروض الكلّيّة والنوعيّة للإنسان والجنسيّة للحيوان. والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخّص للنوع.

(٣٢) وقد أطبقت ألسنة المحصّلين من أهل الحكمة بأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود وعروضه لها ليس اتّصافاً خارجيّاً وعروضاً حلوليّاً، بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقّق. والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالاتّصاف بتلك الصفة، بل مجرّداً عنها وعن عروضها، سواء كانت الصفة انضماميّة خارجيّة، كقولنا: زيد أبيض، ـ أو انتزاعيّة عقليّة، كقولنا: السماء فوقنا ـ أو سلبيّة، كزيد أعمى، وإنّما اتّصاف الماهيّة بالوجود اتّصاف عقليّ وعروض تحليليّ، وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصّل وجوديّ ـ لا خارجاً ولا ذهناً ـ لا يكون المسمّى بذلك العارض. فإنّ الفصل مثلاً إذا قيل إنّه عارض للجنس، ليس المراد أنّ للجنس تحصّلاً وجوديّاً في الخارج أو في

الذهن بدون الفصل، بل معناه أنّ مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنًى، وإن كان متّحداً معه وجوداً. فالعروض بحسب الماهيّة في اعتبار التحليل مع الاتّحاد، فهكذا حال الماهيّة والوجود إذا قيل إنّ الوجود من عوارضها.

(٣٣) فإذا تقرّر هذا الكلام: فنقول: لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يكن عروضه للماهيّة هذا النحو الذي ذكرناه، بل كان كسائر الانتزاعيّات التي تلحق الماهيّة بعد ثبوتها وتقرّرها. فإذن يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهيّة وتتّحد معه وجوداً مع مغايرتها إيّاه معنى ومفهوماً في ظرف التحليل. تأمّلْ فيه.

الشاهد السابع

(٣٤) من الشواهد الدالّة على هذا المطلب أنّهم قالوا: إنّ وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، أي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه. ولا شكّ أنّ حلول العرض في موضوعه أمر خارجيّ زائد على ماهيّته. وكذا الموضوع غير داخل في ماهيّة العرض وحدها، وهو داخل في وجوده الذي هو نفس عرضيّته وحلوله في ذلك الموضوع. وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان، إنّ الموضوع مأخوذ في حدود الأعراض. وحكموا أيضاً بأنّ هذا من جملة المواضع التي تقع للحدّ زيادة على المحدود، كأخذ الدائرة في حدّ القوس وأخذ البناء في حدّ البناء. فقد علم أنّ عرضيّة العرض ـ كالسواد ـ أي وجوده زائد على ماهيّته.

(٣٥) فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقيّاً، بل كان أمراً انتزاعيّاً، أعني الكون المصدريّ، لكان وجود السواد نفس سواديّته لا حلوله في الجسم. وإذا كان وجود الأعراض، وهو عرضيّتها وحلولها في الموضوعات، أمراً زائداً على ماهيّاتها الكلّيّة، فكذلك حكم الجواهر. ولهذا لا قائل بالفرق.

الشاهد الثامن

(٣٦) إنّ ما يكشف عن وجه هذا المطلب وينوّر طريقه، أنّ مراتب الشديد والضعيف ـ في ما يقبل الأشدّ والأضعف ـ أنواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم. ففي الاشتداد الكيفيّ ـ مثلاً في السواد ـ وهو حركة كيفيّة، يلزم عليهم، لو كان الوجود اعتباريّاً عقليّاً، أن يتحقّق أنواع بلا نهاية محصورة بين حاصرَين. وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبّر واستبصر أنّ بإزاء كلّ حدّ من حدود الأشدّ والأضعف، إذا كان ماهيّة نوعيّة، كانت هناك ماهيّات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفراض الحدود الغير المتناهية. فلو كان الوجود أمراً عقليّاً نسبيّاً، كان تعدّده بتعدّد المعاني المتمايزة

المتخالفة الماهيّات، فيلزم ما ذكرناه.

(٣٧) نعم، إذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتّصاليّة، كما هو شأن المتّصلات الكميّة القارّة أو غير القارّة، وكانت الحدود فيها بالقوة، لم يلزم محذور أصلاً، إذ وجود تلك الأنواع التي هي بإزاء الحدود أو الأقسام، وجود بالقوّة لا بالفعل، إذ الكلّ موجود بوجود واحد اتّصاليّ وحدته بالفعل وكثرته بالقوّة. فإذا لم يكن للوجود صورة عينيّة، كان الخلف لازماً والإشكال قائماً.

المشعر الرابع

* في دفع شكوك أوردت على عينيّة الوجود *

(٣٨) إنّ للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كلّ ممكن موجود، والجاحدين لأضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كلّ ماهيّة إمكانيّة حجباً وهميّة وحججاً قويّة كشفناها، وأزحنا ظلمتها، وفككنا عقدتها، وحللنا أشكالها، بإذن الله الحكيم؛ وهي هذه:

(٣٩) سؤال: إنّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان، لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود آخر إلى غير النهاية.

(٤٠) جواب: أنّه إن أريد بالموجود ما يقوم به الوجود، فهو ممتنع، إذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى، لا الماهيّة ولا الوجود. أمّا الماهيّة، فلما أشرنا إليه من أنّه لا قيام للوجود بها. وأمّا الوجود، فلامتناع أن يقوم الشيء بنفسه. واللازم باطل، فكذا الملزوم. بل نقول: إن أريد بالموجود هذا المعنى، أي ما يقوم به الوجود، يلزم أن يكون الوجود معدوماً بهذا المعنى. فإنّ الشيء لا يقوم بنفسه، كما أنّ البياض ليس بذي بياض. إنّما الذي هو ذو بياض شيء آخر، كالجسم أو المادّة. وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه، لأنّ نقيض الوجود هو العدم أو اللاوجود، لا المعدوم أو اللاموجود. وقد اعتبرت في التناقض وحدة الحمل مواطأة أو اشتقاقاً. وإن أريد به المعنى البسيط المعبّر عنه بالفارسيّة بـ «هست» ومرادفاته، فهو موجود، وموجوديّته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أنّ له أمراً زائدةً على ذاته. والذي يكون لغيره منه، يكون له في ذاته، كما أنّ الكون في المكان وفي الزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في التقدّم والتأخّر الزمانيّين والمكانيّين، فإنّهما لأجزائهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في معنى الاتصال، فإنّه ثابت للمقدار التعليميّ بالذات ولغيره سببه، وكالمعلوميّة للصورة العلميّة بالذات وللأمر الخارجيّ بالعرض.

(٤١) **سؤال:** فيكون كلّ وجود واجباً بالذات، إذ لا معنى لواجب الوجود إلا ما يكون وجوده ضرورياً، وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ.

(٤٢) **جواب:** هذا مندفع بثلاثة أمور: التقدّم والتأخّر، والتمام والنقص، والغنى والحاجة. وهذا المورد لم يفرّق بين الضرورة الذاتيّة والضرورة الأزليّة. فواجب الوجود يكون مقدّماً على الكلّ غير معلول لشيء وتامّاً لا أشدّ منه في قوّة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجود، وغنيّاً لا تعلّق له بشيء من الموجودات، إذ وجوده واجب بالضرورة الأزليّة من غير تقييده بما دام الذات، ولا اشتراطه بما دام الوصف. والوجودات الإمكانية مفتقرات الذوات متعلّقات الهويّات، إذ قطع النظر عن جاعلها، فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة، إذ الفعل يتقوّم بالفاعل، كما أنّ ماهيّة النوع المركّب يتقوّم بفصله. فمعنى كون الوجود واجباً أنّ ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله، ولا قابل يقبله. ومعنى كون الوجود موجوداً، أنّه إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعل، لم يفتقر في كونه متحقّقاً إلى وجود آخر يحصل له، بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه.

(٤٣) **سؤال:** إذا أُخذ كون الوجود موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود، وكون غيره من الأشياء موجوداً أنّه شيء له الوجود فلم يكن حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد. وقد ثبت أنّ إطلاق الوجود على جميع الموجودات بمعنى مشترك. فلا بدّ من أخذ الوجود موجوداً بالمعنى الذي أُخذ في غيره من الموجودات، وهو أنّه شيء له الوجود. فلم يكن الوجود موجوداً، لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام إلى وجود الوجود جذعاً.

(٤٤) **جواب:** هذا الاختلاف بين موجوديّة الأشياء وبين موجوديّة الوجود ليس يوجب الاختلاف في إطلاق مفهوم الوجود المشتقّ المشترك بين الجميع، لأنّه إمّا معنى بسيط كما مرّت الإشارة، وإمّا عبارة عمّا ثبت له الوجود بالمعنى الأعمّ، سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه، أو من باب ثبوت الغير له، كمفهوم الأبيض والمضاف وغيرهما. فإنّ مفهوم الأبيض ما له البياض سواء كان عينه أو غيره.

(٤٥) والتجوّز في جزء معنى اللفظ لا ينافي كون إطلاقه بحسب الحقيقة. وكون الأبيض مشتملاً على أمر زائد على البياض إنّما لزم من خصوصيّة بعض الأفراد، لا من نفس المفهوم؛ فكذلك كون الموجود مشتملاً على أمر زائد على الوجود ـ كالماهيّة ـ إنّما ينشأ من خصوصيّات الأفراد الممكنة، لا من نفس المفهوم المشترك.

(٤٦) نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس في إلٰهيات الشفاء: «أنّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كما أنّ الواحد قد يعقل نفس الواحد؛ وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيّة مّا ـ إنسان أو جوهر آخر ـ هو واجب الوجود، كما أنّه يعقل من الواحد أنّه ماء أو

إنسان، وهو واحد». قال: «ففرق إذاً بين ماهيّة يعرض لها الواحد أو الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود».

(٤٧) وقال أيضاً في **التعليقات**: «إذا سئل: هل الوجود موجود؟ فالجواب أنّه موجود بمعنى أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود. فإنّ الوجود هو الموجوديّة».

(٤٨) ولقد أعجبني كلام **السيد الشريف في حواشي المطالع** وهو: «أنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتقّ كالناطق، وإلا لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل. ولو اعتبر في المشتقّ ما صدق عليه الشيء، انقلبت مادّة الإمكان الخاصّ ضروريّة. فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ. فذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي فيها». انتهى كلامه.

(٤٩) وهو قريب لما ذكره بعض أجلّة المتأخّرين في **الحاشية القديمة** لإثبات اتّحاد العرض والعرضيّ.

(٥٠) فعلم أنّ مصداق المشتقّ وما يطابقه أمر بسيط ليس يجب فيه تركيب بين الموصوف والصفة، ولا الشيء معتبر في الصفة لا عامّاً ولا خاصّاً.

(٥١) سؤال: إن كان الوجود في الأعيان صفة موجودة للماهيّة، فهي قابلة له؛ والقابل وجوده قبل وجود المقبول؛ فيتقدّم الوجود على الوجود.

(٥٢) **جواب**: كون الوجود متحقّقاً في الأعيان فيما له ماهيّة، لا يقتضي قابليّة الماهيّة له، إذ النسبة بينهما اتّحاديّة لا ارتباطيّة. واتّصاف الماهيّة بالوجود إنّما يكون في ظرف التحليل، إذ الوجود من العوارض التحليليّة للماهيّة، كما سبق وسيجيء زيادة إيضاح.

(٥٣) **سؤال**: إن كان الوجود موجوداً، فإمّا أن يتقدّم على الماهيّة، أو يتأخّر، أو يكونا معاً. فعلى الأوّل، يلزم حصوله مستقلاً دون الماهيّة، فيلزم تقدّم الصفة على موصوفها وتحقّقه بدونها. وعلى الثاني، يلزم أن تكون الماهيّة موجودة قبله، ويلزم التسلسل. وعلى وعلى الثالث، يلزم أن تكون الماهيّة موجودة معه لا به. فلها وجود آخر، فيلزم ما مرّ. فبطلان التوالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدّم.

(٥٤) **جواب**: قد مرّ أنّ اتّصافه الماهيّة بالوجود أمر عقليّ، ليس كاتّصاف الشيء بالعوارض الخارجيّة كالجسم بالبياض، حتّى يكون لكلّ منهما ثبوت آخر، ليتصوّر بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدّم والتأخّر والمعيّة. فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر،

ولا معيّة أيضاً، إذ الشيء لا يتقدّم على نفسه، ولا يتأخّر، ولا يكون أيضاً معه.

(٥٥) وعارضيّة الوجود للماهيّة أن للعقل أن يلاحظ الماهيّة من حيث هي هي مجرّدة عن الوجود: فحينئذٍ يجد الوجود خارجاً عنه. فلو أعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن، يقال: هما بحسب التحليل معانٍ في الوجود، بمعنى أنّ الوجود بنفسه أو بجاعله موجود، والماهيّة بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل إيّاها عن كافة الوجودات، لها نحو من الثبوت كما سيجيء بيانه. والحاصل أنّ كونهما معاً في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً، والماهيّة متّحدة به موجودة بنفسه لا بغيره. فالفاعل إذا أفاد الماهيّة، أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود أفاد بنفسه. فوجد كلّ شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهيّة ذلك الشيء عليه. فلا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر. وما قال بعض المحقّقين من أنّ الوجود متقدّم على الماهيّة، أراد به أنّ الأصل في الصدور والتحقّق هو الوجود، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلّيّة المسمّاة بالماهيّة والذاتيّات عليه، كما أنّه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعانٍ أُخر تسمّى بالعرضيّات. وليس تقدّم الوجود على الماهيّة كتقدّم العلّة على المعلول، وتقدّم القابل على المقبول، بل كتقدّم ما بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز.

(٥٦) **سؤال**: نحن قد نتصوّر الوجود ونشكّك في كونه موجوداً أم لا: فيكون له وجود زائد. وكذا الكلام في وجود الوجود، ويتسلسل. فلا محيص إلا بأن يكون الوجود اعتباريّاً محضاً.

(٥٧) **جواب**: حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، إذ ليس الوجود أمراً كلّيّاً، ووجود كلّ موجود هو عينه الخارجيّ، والخارجيّ لا يمكن أن يكون ذهنيّاً. والذي يتصوّر من الوجود هو مفهوم عامّ ذهنيّ يقال له الوجود الانتسابيّ الذي يكون في القضايا. والعلم بحقيقة الوجود لا يكون إلا حضوراً إشراقيّاً وشهوداً عينيّاً، وحينئذٍ لا يبقى الشكّ في هويّته.

(٥٨) والأولى بهذا السؤال أن يورد إلزاماً على من قال بزيادة الوجود على الماهيّة، مستدلاً بما ذكر من أنّا نعقل الماهية ونشكّك في وجودها، أو نغفل عنه والمعقول غير المشكوك فيه أو المغفول عنه، فالوجود زائد على الماهيّة؛ لكن ما حقّقناه في الأصل من أنّ الوجود غير زائد على الماهيّة، وليس عروضه لها عروضاً خارجيّاً ولا ذهنيّاً، إلا بحسب التحليل، كما أشرنا إليه، فانهدم الأساسان.

(٥٩) **سؤال**: لو كان الوجود في الأعيان وليس بجوهر، فيكون كيفاً لصدق تعريف

الكيف عليه. فيلزم مع ما مرّ من تقدّم الموضوع عليه المستلزم للدور أو التسلسل، كون الكيف أعمّ الأشياء مطلقاً وكون الجوهر كيفاً بالذات، وكذا الكمّ وغيرهما.

(٦٠) جواب: الجواهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهيّة، وهي معانٍ كلّيّة تكون جنساً ونوعاً وذاتيّة وعرضيّة. والحقائق الوجوديّة هويّات عينيّة وذوات شخصيّة غير مندرجة تحت كلّيّ ذاتيّ أو عرضيّ. فالجوهر مثلاً ماهيّة كلّيّة حقّها في الوجود الخارجيّ أن لا تكون في موضوع. والكيف ماهيّة كلّيّة حقّها في الوجود الخارجيّ أن لا تقبل القسمة ولا النسبة. وهكذا في سائر المقولات. فسقط كون الوجود جوهراً أو كيفاً أو كمّاً أو عرضاً آخر من الأعراض.

(٦١) وقد مرّ أيضاً أنّ الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا ماهيّة له، ولا هو جنس وفصل ونوع لشيء ولا عرض عامّ وخاصّ، لأنّ هذه الأُمور من أقسام الكلّيّات.

(٦٢) وما هو من الأعراض العامّة والمفهومات الشاملة هو معنى الموجوديّة المصدريّة، لا حقيقة الوجود.

(٦٣) ومن قال إنّ الوجود عرض، أراد به المفهوم العامّ العقليّ، وكونه عرضاً أنّه الخارج المحمول على الماهيّات.

(٦٤) وأيضاً الوجود مخالف للأعراض، لأنّ وجودها في نفسها وجودها لموضوعها. وأمّا الوجود، فهو بعينه وجود الموضوع، لا وجود عرض في الموضوع.

(٦٥) والأعراض مفتقرة في تحقّقها إلى الموضوع، والوجود لا يفتقر في تحقّقه إلى موضوع، بل الموضوع يفتقر في تحقّقه إلى وجوده.

(٦٦) والحقّ أنّ وجود الجوهر جوهر بعين جوهريّة. ذلك الجوهر، لا بجوهريّة أُخرى. ووجود العرض عرض بعين عرضيّة ذلك العرض، لا بعرضيةٍ أُخرى، كما علمت الحال بين الماهيّة والوجود.

(٦٧) سؤال: إذا كان الوجود موجوداً للماهيّة، فله نسبة إليها وللنسبة أيضاً وجود حينئذٍ، فلوجود النسبة نسبة إلى النسبة، وهكذا الكلام في وجود نسبة النسبة، فيتسلسل.

(٦٨) جواب: ما مرّ من الكلام يكفي لاندفاعه، إذ الوجود عين الماهيّة خارجاً وغيرها في الذهن، فلا نسبة بينهما إلا بحسب الاعتبار العقليّ، وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات وغيرها بحسب الخارج؛ ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقليّ وستعلم كيفيّة الارتباط بينهما بحسب حالهما عند التحليل.

المشعر الخامس

* في كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود *

(٦٩) ولعلّك تعود وتقول: لو كانت للوجود أفراد في الماهيّات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد منه للماهيّة فرعاً على ثبوتها بناء على القاعدة المشهورة. فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مرّ.

(٧٠) فاعلم أنّه لا خصوصيّة لورود هذا الكلام على عينيّة الوجود، بل وروده على انتزاعيّة الوجود أشكل، لأنّ الوجود عين الماهيّة على تقدير العينيّة؛ فلم يكن بينهما اتّصاف بالحقيقة وغيرها على هذا التقدير، فيكون وصفاً لها. فيشكل كيفيّة الاتّصاف، لأنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود على تقدير أن يراد به الكون المصدريّ، مصداقها حصول الماهيّة. والماهيّة ـ بأيّ اعتبار أُخذت ـ كان لها كون مصدريّ، فلا يتصوّر تقدّمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون، بخلاف ما إذا كان الوجود أمراً حقيقيّاً وللماهيّة تحصّلاً عقليّاً غير وجودها.

(٧١) لكنّ الحقّ الحقيق بالتحقيق أنّ الوجود ـ سواء كان عينيّاً أو عقلياً ـ نفس ثبوت الماهيّة ووجودها، لا ثبوت شيء أو وجوده لها. وبين المعنيين فرق واضح والذي تجري فيه القاعدة المذكورة، هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه فقط. فقولنا زيد موجود كقولنا: زيد زيد. فلا تجري فيه القاعدة الفرعيّة. والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة، وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب، وتشعّبوا في الأبواب. فتارة خصّصوا القاعدة الكلّيّة القائلة بالفرعيّة بما سوى صفة الوجود. وتارة هربوا عنها وانتقلوا إلى الاستلزام بدل الفرعيّة. وتارة أنكروا ثبوت الوجود أصلاً لا ذهناً ولا عيناً، قائلين إنّه مجرّد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه، لأنّ مناط صدق المشتقّ اتّحاده مع الشيء لا قيام مبدء الاشتقاق، لأنّ مفهوم المشتقّ، كالكاتب والأبيض، أمر بسيط يعبّر عنه بـ «دبير» و«سفيد» فكون الشيء موجوداً عبارة عن اتّحاده مع مفهوم الموجود، لا قيام الوجود به قياماً حقيقيّاً أو انتزاعيّاً، ولا يحتاج إلى وجود أصلاً.

(٧٢) فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود، لا عين الوجود. وكذا الممكن الموجود. وكذا في جميع الاتّصافات بالمفهومات. والفرق بين الذاتيّ والعرضيّ من المشتقّ عنده ليس بكون الاتّحاد في الوجود ـ الذي هو مناط الحمل عندنا في الذاتيّات بالذات وفي العرضيّات بالعرض ـ إذ لا وجود عنده، بل بأنّ المفهوم الذاتيّ هو الذي يقع في جواب «ما هو؟» والعرضيّ هو الذي لم يقع فيه. وهذا كلّه من التعسّفات.

(٧٣) **إشراق حكميّ**. وجود كلّ ممكن عين ماهيّته خارجاً ومتّحد بها نحواً من الاتّحاد. وذلك لأنّه لما ثبت وتحقّق ممّا بيّنا أنّ الوجود الحقيقيّ، الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الأحكام، وبه تكون الماهيّة موجودة، وبه يطرد العدم عنها، أمر عينيّ. فلو لم يكن وجود كلّ ماهيّة عينها ومتّحداً بها، فلا يخلو: إمّا أن يكون جزءاً منها أو زائداً عليها عارضاً لها. وكلاهما باطلان، لأنّ وجود الجزء قبل وجود الكلّ، ووجود الصفة بعد وجود الموصوف. فتكون الماهيّة حاصلة الوجود قبل نفسها، ويكون الوجود متقدّماً على نفسه. وكلاهما ممتنعان. ويلزم أيضاً تكرير نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة، أو التسلسل في المترتّبات المجتمعة من أفراد الوجود. وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرَين ـ أي الوجود والماهيّة ـ يستلزم المدّعي بالخلف، وهو كون الوجود عين الماهيّة في الخارج، لأنّ قيام جميع الوجودات بحيث لا يشذّ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض، وإلا لم يكن المفروض جميعاً جميعاً بل بعضاً من الجميع.

(٧٤) فإذا ثبت كون وجود كلّ ممكن عين ماهيّته في العين، فلا يخلو: إمّا أن يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم، أو لا يكون. والثاني باطل، وإلا لكان الإنسان مثلاً والوجود لفظين مترادفين، ولم يكن لقولنا: «الإنسان موجود» فائدة، ولكان مفاد قولنا: «الإنسان موجود» وقولنا: «الإنسان إنسان» واحداً، ولما أمكن تصوّر أحدهما مع الغفلة عن الآخر، إلى غير ذلك من اللوازم المذكورة في المتداولات من التوالي الباطلة. وبطلان كلّ من هذه التوالي مستلزم لبطلان المقدّم. فتعيّن الشقّ الأوّل، وهو كون كلّ منهما غير الآخر بحسب المعنى عند التحليل الذهنيّ مع اتحادهما ذاتاً وهويّةً في نفس الأمر.

(٧٥) بقي الكلام في كيفيّة اتّصاف الماهيّة بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتّصافيّة في ظرف التحليل العقليّ، الذي هو أيضاً نحو من أنحاء وجود الشيء في نفس الأمر بلا تعمّل واختراع. وذلك لأنّ كلّ موصوف بصفة أو معروض لعارض، فلا بدّ له من مرتبة من الوجود يكون متقدّماً بحسبه على تلك الصفة أو ذلك العارض غير موصوف به ولا معروض له. فعروض الوجود إمّا للماهيّة الموجودة، أو غير الموجودة، أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً: فالأوّل يستلزم الدور أو التسلسل؛ والثاني يوجب التناقض؛ والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين.

(٧٦) والاعتذار بأن ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، بل واقع غير نافع ها هنا، لأنّ المرتبة التي يجوز خلوّ النقيضين عنها هي ما يكون من مراتب نفس الأمر، ولا بدّ من أن يكون لها تحقّق ما في الجملة سابقاً على النقيضين، كمرتبة الماهيّة بالقياس إلى العوارض. فإنّ للماهيّة وجوداً مع قطع النظر عن العارض ومقابله ـ كالجسم بالقياس إلى البياض ـ

ونقيضه. وليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها. فقياس عروض الوجود للماهيّة بعروض البياض للجسم، وقياس خلوّها عن الوجود والعدم بخلوّ الجسم في مرتبة وجوده عن البياض واللابياض، قياس بلا جامع، إذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده، وليس قيام الوجود بالماهيّة فرعاً على وجودها، إذ لا وجود لها إلا بالوجود.

(٧٧) فالتحقيق في هذا المقام أن يقال بعد ما أشرنا إليه من أنّ عارض الماهيّة عن شيء يكون عين الماهيّة في الوجود وغيره في التحليل العقليّ: إنّ للعقل أن يحلّل الموجود إلى ماهيّة ووجود، وفي هذا التحليل يجرّد كلا منهما عن صاحبه، ويحكم بتقدّم أحدهما على الآخر، واتّصافه به: إمّا بحسب الخارج، فالأصل والموجود هو الوجود، لأنّه الصادر عن الجاعل بالذات، والماهيّة متّحدة به محمولة عليه، لا كحمل العرضيّات اللاحقة، بل حملها عليه واتّحادهما به بحسب نفس هويّته وذاته؛ وإمّا بحسب الذهن، فالمتقدّم هي الماهيّة، لأنّها مفهوم كلّيّ ذهنيّ، يحصل بكنهها في الذهن، ولا يحصل من الوجود إلا مفهومه العامّ الاعتباريّ. فالماهيّة هي الأصل في القضايا الذهنيّة لا الخارجيّة، والتقدّم ها هنا تقدّم بالمعنى والماهيّة، لا بالوجود. فهذا التقدّم خارج عن الأقسام الخمسة المعروفة.

(٧٨) فإن قلتَ: تجريد الماهيّة عن الوجود عند التحليل أيضاً ضرب من الوجود لها في نفس الأمر، فكيف تنحفظ قاعدة الفرعيّة في اتّصافها بمطلق الوجود، مع أنّ هذا التجريد من أنحاء مطلق الوجود؟ قلنا: هذا التجريد وإن كان نحواً من مطلق الوجود، فللعقل أن لا يلاحظ عند التجريد هذا التجريد، وأنّه نحو من الوجود، فتتّصف الماهيّة بالوجود المطلق الذي جرّدناها عنه. فهذه الملاحظة التي هي عبارة عن تخلية الماهيّة عن جميع الوجودات حتّى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية ـ التي هي أيضاً نحن من الوجود في الواقع من غير تعمّل له ـ اعتباران: اعتبار كونها تجريداً وتعرية واعتبار كونها نحواً من الوجود.

(٧٩) فالماهيّة بالاعتبار الأوّل موصوفة بالوجود، وبالاعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة. فالتعرية باعتبار، والخلط باعتبار آخر. وليست حيثيّة أحد الاعتبارين غير حيثيّة الاعتبار الآخر، وليعود الإشكال جذعاً من أنّ الاعتبار الذي به تتّصف الماهيّة بالوجود، لا بدّ فيه أيضاً من مقارنته للوجود، فتنفسخ ضابطة الفرعيّة، وذلك لأنّ هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود، لا أنه شيء آخر غيره. فهو وجود وتجريد عن الوجود، كما أنّ للهيولى الأُولى قوّة الجواهر الصوريّة وغيرها، ونفس هذه القوّة حاصلة لها بالفعل ولا حاجة لها إلى قوّة أُخرى لفعليّة هذه القوّة. ففعليّتها قوّتها للأشياء الكثيرة، كما أنّ ثبات الحركة عين تجدّدها، ووحدة العدد عين كثرته. فانظر إلى سريان نور

الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتبارات والحيثيّات، حتّى أنّ تجريد الماهيّة عن الوجود أيضاً متفرّع على وجودها.

(٨٠) تنبيه. وليعلم أنّ ما ذكرنا تتميم لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلائم مسلكهم في اعتبارية الوجود، وأمّا نحن، فلا نحتاج إلى هذا التعمّق، لما قرّرنا أنّ الوجود نفس الماهيّة عيناً. وأيضاً الوجود نفس ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء له. فلا مجال للتفريع ها هنا. فكان إطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهيّة ووجودها، من باب التوسّع والتجوّز، لأنّ الارتباط بينهما اتّحاديّ لا كالارتباط بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته، بل من قبيل اتّصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل إيّاه إليهما، من حيث هما جنس وفصل، لا من حيث هما مادّة وصورة عقليّتين.

المشعر السادس

* في أنّ تخصيص أفراد الوجود وهويّاتها بماذا على سبيل الإجمال *

(٨١) اعلم أنّك قد علمت أنّ الوجود حقيقة عينيّة بسيطة، لا أنّه كلّيّ طبيعيّ يعرض لها في الذهن أحد الكلّيّات الخمسة المنطقيّة إلا من جهة الماهيّة المتّحدة بها، إذا أُخذت من حيث هي هي. فإذن نقول: تخصيص كلّ فرد من الوجود إمّا بنفس حقيقته، كالوجود التامّ الواجبيّ ـ جلّ مجده، ـ وإمّا بمرتبة من التقدّم والتأخّر والكمال والنقص، كالمبدعات، أو بأمور لاحقة، كأفراد الكائنات.

(٨٢) وقيل: تخصيص كلّ وجود بإضافته إلى موضوعه وإلى سببه، لا أنّ الإضافة لحقته من خارج، فإنّ الوجود عرض، وكلّ عرض متقوّم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال وجود كلّ ماهيّة بإضافته إلى تلك الماهيّة، لا كما يكون الشيء في المكان أو في الزمان، فإنّ كونه في نفسه غير كونه في المكان أو في الزمان. وهذا الكلام لا يخلو عن مساهلة، إذ قياس نسبة الوجود إلى الماهيّة بنسبة العرض إلى الموضوع فاسد، كما مرّ من أنه لا قوام للماهيّة مجرّدة عن الوجود، وأنّ الوجود ليس إلا كون الشيء، لا كون شيء لشيء، كالعرض لموضوعه، أو كالصورة لمادّتها. ووجود العرض في نفسه، وإن كان عين وجوده لموضوعه، لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود، فإنّه نفس وجود الماهيّة فيما له ماهيّة. فكما أنّ الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع، كما ظهر من كلامه بأنّ كون الشيء في أحدهما غير كونه في نفسه، وكون العرض في الموضوع عين كونه في نفسه، فكذا الفرق حاصل

بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع، فإنّ الوجود في الأوّل غير وجود الموضوع، وفي الثاني عينه.

(٨٣) **قال الشيخ الرئيس في التعليقات**: «وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود، لمّا كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الموضوع حتّى يصير موجوداً، واستغنى الوجود عن الوجود حتّى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى أنّ للوجود وجوداً، كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير».

(٨٤) وقال أيضاً في **التعليقات**: «فالوجود الذي في الجسم هو موجوديّة الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، إذ لا يكفي فيه البياض والجسم».

(٨٥) أقول: إنّ أكثر المتأخّرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة وأمثالها، حيث حملوها على اعتباريّة الوجود وأنّه ليس أمراً عينيّاً، وحرّفوا الكلم عن مواضعها. وأنّني قد كنتُ في سالف الزمان شديد الذبّ عن تأصّل الماهيّات واعتباريّة الوجود، حتّى هداني ربّي وأراني برهانه. فانكشف لي غاية الانكشاف أنّ الأمر فيها على عكس ما تصوّروه وقرّروه. فالحمد لله الذي أخرجني عن ظلمات الوهم بنور الفهم، وأزاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبّتني على القول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة. فالوجودات حقائق متأصّلة، والماهيّات هي الأعيان الثابتة التي ما شمّت رائحة الوجود أصلاً. وليست الوجودات إلا أشعّة وأضواء للنور الحقيقيّ والوجود القيّوميّ ـ جلّت كبرياؤه ـ إلا أنّ لكلّ منها نعوتاً ذاتيّة ومعانٍ عقليّة هي المسمّاة بالماهيّات.

(٨٦) **توضيح فيه تنقيح**. أمّا تخصيص الوجود بالواجبيّة، فبنفس حقيقته المقدّسة عن نقص وقصور. وأمّا تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدّم والتأخّر، والغنى والحاجة، والشدّة والضعف. فبما فيه من شؤونه الذاتيّة وحيثيّاته العينيّة بحسب حقيقته البسيطة، التي لا جنس لها ولا فصل ولا يعرض لها الكلّيّة، كما علم. وأمّا تخصيصه بموضوعاته ـ أعني الماهيّات والأعيان المتّصفة به في العقل على الوجه الذي مرّ ذكره، ـ فهو باعتبار ما يصدق عليه في كلّ مقام من ذاتيّاته التي تنبعث عنه في حدّ العلم والتعقّل، ويصدق عليه صدقاً ذاتيّاً من الطبائع الكلّيّة والمعاني الذاتيّة، التي يقال لها في عرف أهل هذا الفنّ الماهيّات، وعند الصوفيّة الأعيان الثابتة، وإن كان الوجود والماهيّة فيما له وجود وماهيّة شيئاً واحداً، والمعلوم عين الموجود. وهذا سرّ غريب فتح الله على قلبك باب فهمه إن شاء الله.

(٨٧) **قال الشيخ الرئيس في المباحثات**: «إنّ الوجود في ذوات الماهيّات لا يختلف

بالنوع، بل إن كان له اختلاف، فبالتأكّد والتضعّف. وإنّما تختلف ماهيّات الأشياء ـ التي تنال الوجود ـ بالنوع؛ وما فيها من الوجود، فغير مختلف النوع، فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيّته، لا لأجل وجوده»، انتهى كلامه. فالتخصيص في الوجود على الوجه الأوّل بحسب ذاته وهويّته. وأمّا على الوجه الثاني، فباعتبارها معه في كلّ مرتبة من النعوت الذاتيّة الكلّيّة.

(٨٨) ولا يبعد أن يكون المراد بتخالف الوجودات نوعاً كما اشتهر من المشّائين هذا المعنى، وهو بعينه كتخالف مراتب الأعداد أنوعاً بوجهٍ، وتوافقها نوعاً بوجه مّا؛ فإنّها يصحّ القول بكوها متّحدة الحقيقة، إذ ليس في كلّ مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هي أمور متشابهة. ويصحّ القول بكونها متخالفة المعاني الذاتيّة، إذ ينتزع العقل من كلّ مرتبة نعوتاً وأوصافاً ذاتيّة ليست ثابتة لغيرها. ولها آثار وخواصّ متخالفة تترتّب عليها بحسب أحكام نفسيّة ينتزه العقل في كلّ مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة أخرى لذاتها. فهي بعينها كالوجودات الخاصّة في أنّ مصداق تلك الأحكام والنعوت الكلّيّة ذواتها بذواتها. فاتقن ذلك، فإنّه من العلوم الشريفة.

المشعر السابع

* في أنّ الأمر المجعول بالذات من الجاعل والفائض من العلّة هو الوجود دون الماهيّة وعليه شواهد *

الشاهد الأوّل

(٨٩) إنّا نقول: ليس المجعول بالذات هو المسمّى بالماهيّة، كما ذهب اتباع **الرواقيّين كالشيخ المقتول** ومن تبعه، ومنهم العلامة **الدوّاني** ومن يحذو حذوه؛ ولا صيرورة الماهيّة موجودة، كما اشتهر من **المشّائين**؛ ولا مفهوم الموجود بما هو موجود، كما يراه **السيّد المدقّق** بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه في كلّ ما له جاعل، هو نحو وجوده العينيّ جعلاً بسيطاً مقدّساً عن كثرة تستدعي مجعولاً ومجعولاً إليه، إذ لو كانت الماهيّة بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل، لزم كونها متقوّمة به في حدّ نفسها ومعناها، بأن يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصوّرها بدونه. وليس كذلك.

(٩٠) فإنّا قد نتصوّر كثيراً من الماهيّات بحدودها، ولم نعلم أنّها هل هي حاصلة بعد أم لا، فضلاً عن حصول جاعلها، إذ لا دلالة لها على غيرها. ومن الماهيّات

الموجودة ما نتصوّرها ونأخذها من حيث هي هي مع قطع النظر عن ما سواها، إذ هي بهذا الاعتبار ليست إلا نفسها. فلو كانت هي في حدّ نفسها مجعولة متقوّمة بالعلّة مفتقرة إليها افتقاراً قوامياً، لم يكن بحيث يمكن أخذها مجرّدةً عن ما سواها، ولا كونها مأخوذة من حيث هي هي، كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء إلا مع أجزائه ومقوّماته. فإذن أثر الجاعل وما يترتّب عليه، ليس هو هي، بل غيرها، فإذن المجعول ليس إلا وجود الشيء جعلاً بسيطاً دون ماهيّته إلا بالعرض.

(٩١) فإن قلت: فعلى هذا، يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوّماً للوجود المجعول غير خارج عنه، مثل ما يلزم من جعل الماهيّة ومجعوليّتها، ـ قلتُ: نعم، لا محذور فيه. فإنّ وجود المعلول متقوّم بوجود علّته تقوّم النقص بالتمام، والضعف بالقوّة والإمكان بالوجوب.

(٩٢) وليس لك أن تقول: نحن نتصوّر وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علّته الموجبة له، فلا يكون متقوّماً به، ـ لأنّا نقول: لا يمكن حصول العلم بخصوصيّة نحو من الوجود إلا بمشاهدة عينيّة وهي لا يتحقّق إلا من جهة مشاهدة علّته الفيّاضة. ولهذا قالوا: العلم بذي السبب لا يحصل إلا بالعلم بسببه، تأمّل فيه.

الشاهد الثاني

(٩٣) إنّ الماهيّة لو كانت في حدّ نفسها مجعولة، لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الأوّليّ الذاتيّ، لا بالحمل الشائع الصناعيّ فقط. فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات، إذ كلّ مفهوم مغاير لمفهوم آخر، إذ لا اتّحاد بين المفهومات من حيث المعنى والماهيّة، ولا يتصوّر الحمل الذاتيّ إلا بين مفهوم ونفسه، أو بينه وبين حدّه، كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «حيوان ناطق». وأمّا قولنا: «الناطق ضاحك»، فغير جائز بالحمل الذاتيّ، بل بالحمل الصناعيّ الذي مناطه الاتّحاد في الوجود، لا الاتّحاد في المفهوم.

الشاهد الثالث

(٩٤) إنّ كلّ ماهيّة فهي لا تأبى عن كثرة التشخّصات والوجودات، والتشخّص لمّا كان عين الوجود ـ كما قرّره المحقّقون ـ أو مساوقاً له ـ كما يظنّه الآخرون ـ فلا يمكن أن يكون من لوازم الماهيّة كالوجود على ما برهن عليه. فلو كانت الماهيّة المجعولة متعدّدة الحصول في الأعيان، كالنوع الواحد المتكثّر أفراده، فلا محالة أن يكون جعلها متعدّداً. فعتدد الجعل إمّا أن يقتضي أن يكون بحسب تعدّد نفس الماهيّة، أو تعدّد حصولاتها

وأنحاء وجوداتها؛ فيكون الوجود متعدّداً بالذات والماهيّة متعدّدة بالتبع، والشقّ الأوّل مستحيل لأنّ صرف الشيء لا يتميّز ولا يتعدّد. فكيف تتكرّر نفس الماهيّة ويتعدّد جعلها من حيث هي هي؟ وهذا شيء لا مجال لذي عقل أن يتصوّره، فضلاً عن أن يجوّزه. فبقي الشقّ الثاني، وهو أن يكون الصادر بالذات والمجعول أوّلاً على نعت الكثرة، هي أنحاء الحصولات، أعني الوجودات المتشخّصة بذواتها، ويتكثّر بتكثّرها الماهيّة الواحدة.

الشاهد الرابع

(٩٥) إنّ الماهيّة الموجودة إن كانت نوعاً منحصراً في شخص كالشمس مثلاً، فكونها هذا الموجود الشخصيّ مع احتمالها بحسب نفسها التعدّد والاشتراك بين كثيرين، إن كان من قبل الجاعل، فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهيّة، وهو المطلوب، وإن كان من قبل الماهيّة، فمع لزوم الترجيح من غير مرجّح لتساوي نسبة الماهيّة إلى أشخاصها المفروضة، يلزم أن تكون قبل الوجود والتشخّص موجودة متشخّصة. فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو ممتنع. ومع ذلك ننقل الكلام إلى كيفيّة وجوده وتشخّصه، فيلزم الدور أو التسلسل.

الشاهد الخامس

(٩٦) لو كانت الجاعليّة والمجعوليّة بين الماهيّات، وكان الوجود أمراً اعتباريّاً عقليّاً، يلزم أن يكون المجعول من لوازم ماهيّة الجاعل. ولوازم الماهيّات أمور اعتباريّة، فيلزم أن يكون جواهر العالم وأعراضه كلّها أموراً اعتباريّة، إلا المجعول الأوّل عند من اعترف بأنّ الواجب ـ جلّ اسمه ـ عين الموجوديّة، على أنّ القائلين بأنّ الواجب عين الوجود، لو علموا حقيقة الوجود وأنّها عين ذاته تعالى المنزّهة عن الماهيّة، لعلموا أنّ كلّ موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته، وإن كان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته، فما كانت طبيعته بسيطة، ففعله بسيط. وكذا فعل فعله. ففعل الله في كلّ شيء إفاضة الخير ونفخ روح الوجود والحياة.

(٩٧) **قول عرشيّ**. إنّ للوجود مراتب ثلاث. الأولى: الوجود الذي لا يتعلّق بغيره ولا يتقيّد بقيد مخصوص، وهو الحريّ بأن يكون مبدأ الكلّ. والثانية: الوجود المتعلّق بغيره، كالعقول والنفوس والطبائع والأجرام والموادّ. والثالثة: الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه على هياكل الأعيان والماهيّات ليس كشمول الطبائع الكلّيّة والماهيّات العقليّة، بل على وجه يعرفه العارفون، ويسمّونه **بالنَّفَس الرحمانيّ** اقتباساً من قوله تعالى: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ وهو الصادر الأوّل في الممكنات على العلّة الأولى

بالحقيقة، ويسمّونه بالحقّ المخلوق به، وهو أصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين. وهو في كلّ شيءٍ بحسبه، حتّى أنه يكون في العقل عقلاً، وفي النفس نفساً، وفي الطبع طبعاً، وفي الجسم جسماً، وفي الجوهر جوهراً، وفي العرض عرضاً. ونسبته إليه تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء المنبثّ على أجرام السماوات والأرض إلى الشمس. وهو غير الوجود الإثباتيّ الرابطيّ، الذي كسائر المفهومات الكلّيّة والمفهومات العقليّة لا يتعلّق بها جعل الجاعل ولا تأثير، ولها أيضاً كالمعقولات المتأصّلة وجود، لكن وجودها نفس حصولها في الذهن. وكذلك الحكم في مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن واللامجعول، بل لا فرق عندنا بين هذه المفهومات وغيرها في كونها ليست إلا حكايات وعنوانات لأمور، إلا أنّ بعضها عنوان لحقيقة موجودة، وبعضها عنوان لأمر باطل بالذات.

الشاهد السادس

(٩٨) إنّه لو تحقّقت الجاعليّة والمجعوليّة بين الماهيّات، لزم أن تكون ماهيّة كلّ ممكن من مقولة المضاف وواقعة تحت جنسه. واللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم. أمّا بيان الملازمة، فلما سبقت الإشارة إليه من لزوم التعلّق الذاتيّ والارتباط المعنويّ بين ما هو المجعول وما هو الجاعل بالذات.

(٩٩) لا يقال: هذا مشترك الورود على المذهبين، لأنّ المجعول إذا كان نفس وجود المعلول لا صفة زائدة عليه، فكان في ذاته مرتبطاً بغيره، فيلزم من تعقّله تعقّل غيره، أعني فاعله. وكلّما لا يمكن تعقّله إلا من تعقّل غيره، فهو من مقولة المضاف، ـ لأنّا نقول: مقولة المضاف ـ وكذا غيره من المقولات التسع ـ إنّما هي من أقسام الماهيّات دون الوجودات. فالأجناس العالية هي المسمّاة بالمقولات، وكلّما له حدّ نوعيّ، فله جنس وفصل؛ وهو لا محالة يجب أن يكون واقعة تحت إحدى المقولات العشرة المشهورة. وأمّا الوجود، فقد ثبت أنّه لا جنس له، ولا فصل له، وليس هو بكلّيّ، ولا جزئيّ متخصّص بخصوصيّة زائدة على ذاته. فإذن لا يقع الوجود تحت شيءٍ من المقولات بالذات، إلا من جهة الماهيّة فيما له ماهيّة. ومن ها هنا نحقّق أنّ الباريء ـ جلّ ذكره ـ وإن كان مبدأ كلّ شيءٍ وإليه نسبة كلّ أمر، ليس من مقولة المضاف، تعالى عن أن يكون له مجانس أو مماثل أو مشابه أو مناسب، علوّاً كبيراً.

الشاهد السابع

(١٠٠) إنّه يلزم على مذهبهم أن يكون معنى الذاتيّ كالجوهر مشكّكاً متفاوتاً بالأقدميّة، والتالي باطل عندنا وعندهم جميعاً، فكذا الملزوم، لأنّ بعض أفراد الجوهر علّة لبعض آخر، كما في علّيّة الجواهر المفارقة بعضها لبعض، وعلّيّة الجواهر المفارقة للأجسام، وعلّيّة المادّة والصورة للجسم المركّب منهما، والعلّة في ذاتها أقدم من المعلول، بل لا معنى لهذا النحو من التقدّم والتأخّر إلا العلّيّة والمعلوليّة. فإذا كانت العلّة ماهيّة، وكان المعلول ماهيّة، كانت ماهيّة العلّة بما هي هي متقدّمة على ماهيّة المعلول، وهي في ذاتها متأخّرة عن ماهيّة علّتها. وإذا كانتا جوهَرَين، كانت جوهريّة إحديهما ـ بما هي جوهريّة ـ أسبق من جوهريّة الأُخرى كذلك، فيلزم التشكيك في معنى الذاتيّ. وهذا باطل عند محصّلي الحكماء، فإنّهم قالوا: لا أوّليّة ولا أولويّة لماهيّة جوهر على ماهيّة جوهر آخر في تجوهره، ولا في كونه جوهراً، أي محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسيّ، بل يتقدّم عليه إمّا في وجوده، كتقدّم العقل على النفس، أو في زمانه، كتقدّم الأب على الابن.

الشاهد الثامن

(١٠١) إنّه قد تقرّر عندهم أنّ مطلب «ماء الشارحة» غير مطلب «ماء الحقيقيّة»، وليست الغيريّة في مفهوم الجواب عنهما، لأنّه الحدّ عند المحقّقين لا غيره، إلا عند الاضطرار. فهذه المغايرة بين المطلبين ليست إلا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الأوّل. ولزم من ذلك أن لا يكون الوجود مجرّد أمر هو انتزاعيّ عقليّ، بل يكون أمراً حقيقيّاً؛ وهو المطلوب.

المشعر الثامن

* في كيفيّة الجعل والإفاضة وإثبات الباريء الأوّل وأنّ الجاعل الفيّاض واحد ولا تعدّد فيه ولا شريك له وفيه مشاعر *

المشعر الأوّل

* في نسبة المجعول المبدع إلى الجاعل *

(١٠٢) إنّ نسبة المجعول المبدع إلى الجاعل نسبة النقص إلى التمام، والضعف

إلى القوّة: لما علمتَ أنّ الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليست إلا الوجودات دون الماهيّات، وثبت أنّ الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها، ولا فصل مقوّم لها، ولا نوع لها، ولا فصل مقسّم لها، ولا تشخّص لها، بل تشخّصها بنفس ذاتها البسيطة، وأنّ التفاوت بالذات بين آحادها وهويّاتها ليس إلا بالأشدّ والأضعف، والاختلاف بالأمور العارضة إنّما يتحقّق في الجسمانيات، ولا شكّ أنّ الجاعل أكمل وجوداً وأتمّ تحصّلاً من مجعوله، فالمجعول كأنّه رشح وفيض من جاعله، وأنّ التأثير في الحقيقة ليس إلا بتطوّر الجاهل في أطواره ومنازل أفعاله.

المشعر الثاني

* في مبدأ الموجودات وصفاته وآثاره *

(١٠٣) وهو المشار إليه بالإيمان بالله وكلماته وآياته وكتبه ورسله. وفيه مناهج.

المنهج الأوّل

في وجوده تعالى ووحدته
وفيه مشاعر

المشعر الأوّل

* في إثبات الواجب ـ جلّ ذكره ـ وفي أنّ سلسلة الوجودات المجعولة يجب أن تنتهي إلى واجب الوجود *

(١٠٤) برهان مشرقيّ، وهو أنّا نقول: الموجود إمّا حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حدّ أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسمّى بواجب الوجود. فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً. واللازم بهديهيّ البطلان، فكذا الملزوم. أمّا بيان الملازمة، فلأنّ ما عدا حقيقة الوجود إمّا ماهيّة من الماهيّات أو وجود خاصّ مشوب بعدم أو نقص، وكلّ ماهيّة غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها. وكيف لو أُخذت بنفسها مطلقةً أو مجرّدةً عن الوجود، لم تكن بنفسها نفسها فضلاً عن أن تكون موجودة، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه، فهي بالوجود موجودة. وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصيّة أُخرى. وكلّ خصوصيّة غير الوجود فهي عدم أو عدميّ؛ وكلّ مركّب متأخّر عن بسيطه مفتقر إليه؛ والعدم لا دخل له في موجوديّة الشيء وتحصّله، وإن دخل في حدّه ومعناه. وثبوت أيّ مفهوم كان لشيء وحمله عليه، سواء كان ماهيّةً أو صفةً أخرى، ثبوتيّة أو سلبيّة، فهو فرع على وجوده. والكلام عائد إلى ذلك الوجود أيضاً، فيتسلسل، أو يدور، أو ينتهي إلى وجود بحت لا يشوبه شيء. فظهر أنّ أصل موجودية كلّ شيء موجود، وهو محضّ حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود.

المشعر الثاني

* في أنّ واجب الوجود غير متناهي الشدّة والقوّة وإنّ ما سواه متناهٍ محدود *

(١٠٥) لمّا علمت أنّ الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتريها حدّ ولا نهاية، إذ لو كان له حدّ ونهاية، كان له تحدّد وتخصّص بغير طبيعة الوجود. فيحتاج إلى سبب يحدّده ويخصّصه، فلم يكن محض حقيقة الوجود. فإذن ثبت أنّ واجب الوجود لا نهاية له، ولا نقص يعتريه، ولا قوّة إمكانيّة فيه، ولا ماهيّة له، ولا يشوبه عموم ولا خصوص. فلا فصل له، ولا تشخّص له بغير ذاته، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية له، كما لا نهاية له، بل هو صورة ذاته ومصوّر كلّ شيء، لأنّه كمال ذاته وكمال كلّ شيء، لأنّ ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرّف له ولا كاشف له إلا هو. ولا برهان عليه فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانيّة ذاته، كما قال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾. وسنشرح لك هذا.

المشعر الثالث

* في توحيده تعالى *

(١٠٦) لمّا كان الواجب تعالى منتهي سلسلة الحاجات والتعلّقات، وهو غاية كلّ شيء وتمام كلّ حقيقة، فليس وجوده متوقّفاً على شيء ولا متعلّقاً بشيء كما مرّ. فيكون بسيط الحقيقة من كلّ جهة، فذاته واجب الوجود من جميع الجهات، كما أنّه واجب الوجود بالذات، وليست فيه جهة إمكانيّة ولا امتناعيّة، وإلا لزم التركيب المستدعي للإمكان؛ وهو ممتنع فيه تعالى.

(١٠٧) فإذا تقرّر هذا، فنقول: لو فرضنا في الوجود واجبين، فيكون ما فرض ثانياً منفصل الذات عن الواجب تعالى، لاستحالة أن يكون بين الواجبين علاقة ذاتيّة، وإلا لزم معلوليّة أحدهما أو كليهما، وهو خلاف الفرض. فلكلّ منهما إذن مرتبة من الكمال الوجوديّ ليس للآخر، ولا مترشّحاً منه فائضاً من عنده. فيكون كلّ منهما عادماً لكمال وجوديّ وفاقداً لمرتبة وجوديّة. فلم تكن ذات الواجب محض حيثيّة الفعليّة ووجوب الوجود، بل مؤلّفاً من جهتين ومصداقاً لوجود شيء وفقد شيء آخر ـ كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ـ ومناطاً لوجوب نحو من الوجود، وإمكانِ نحو آخر منه، أو امتناعه فلم يكن واجب الوجود من كلّ جهة، وقد ثبت أنّ ما هو واجب الوجود بالذات

يجب أن يكون واجب الوجود من جميع الجهات، وهذا خلف. فواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعليّة، وكمال التحصّل، جامعاً لجميع النشأت الوجوديّة والأطوار الكونيّة والشؤون الكماليّة. فلا مكافيء له في الوجود ولا مماثل ولا ندّ ولا ضدّ ولا شبه، بل ذاته من كمال الفضيلة يجب أن تكون مستند جميع الكمالات وينبوع كلّ الخيرات. فيكون تامّاً وفوق التمام.

المشعر الرابع

* في أنّ المبدأ والغاية في جميع الأشياء *

(١٠٨) الأصول الماضية دلّت وقامت على أنّ واجب الوجود واحد بالذات لا تعدّد له، وأنّه تامّ وفوق التمام. فالآن نقول إنّه فياضٌ على كل ما سواه بلا شركة في الإفاضة، لأنّ ما سواه ممكنة الماهيّات، ناقصة الذوات، ومتعلّقة الوجودات بغيرها؛ وكلّ ما يتعلّق وجوده بغيره، فهو مفتقر إليه، مستتمّ به؛ وذلك الغير مبدؤه وغايته. فالممكنات كلّها على تفاوتها وترتّبها في الكمال والنقص، فأقره الذوات إليه، مستغنية به. فهي في حدود أنفسها ممكنة، واجبة بالأوّل الواجب تعالى، بل باطلة هالكة بأنفسها، حقّه بالحقّ الواحد الآحد ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. ونسبته إلى ما سواه كنسبة ضوء الشمس ـ لو كان قائماً بذاته ـ إلى الأجسام المستضيئة منه، المظلمة بحسب ذواتها. وأنت إذا شاهدتَ إشراق الشمس على موضع وإنارته بنورها، ثمّ حصل نور آخر من ذلك النور، حكمتَ أنّ النور الثاني من الشمس وأسندته إليها وهكذا الثالث والرابع، إلى أن ينتهي إلى أضعف الأنوار الحسّيّة. فعلى هذا المنال وجودات الممكنات المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحقّ، والكلّ من عند الله.

المشعر الخامس

* في أنّ واجب الوجود تمام كلّ شيء *

(١٠٩) قد علمتَ أنّ الوجود حقيقة واحدة بسيطة، لا تتفاوت أعدادها بأمور ذاتيّة من جنس وفصل ونحوهما، بل بكمال ونقص وغنى وفقر. وليس النقص والفقر ممّا يقتضيه نفس حقيقة الوجود، وإلا لم يوجد واجب الوجود. والتالي باطل كما ثبت، فالمقدّم مثله. فظهر أنّ حقيقته في ذاتها تامّة كاملة، غير متناهي القوّة والشدّة. وإنما ينشأ النقص والقصور والإمكان ونحوه من الثانويّة والمعلوليّة، ضرورة أنّ المعلول لا يساوي علّته والفائض لا يكافيء المفيض. فظهر أنّ واجب الوجود تمام الأشياء، ووجود

الوجودات، ونور الأنوار.

المشعر السادس

* في أنّ واجب الوجود مرجع كلّ الأُمور *

(١١٠) اعلم أنّ الواجب بسيط الحقيقة، وكلّ بسيط الحقيقة فهو بوحدته كلّ الأُمور، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحاط بها، إلا ما هو من باب الأعدام والنقائص، فإنّك إذا فرضت شيئاً بسيطاً هو ج مثلاً، وقلت ج ليس ب، فحيثيّة أنّه ج، إن كانت بعينها حيثيّة أنّه ليس ب، حتّى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب، فيكون الإيجاب والسلب شيئاً واحداً. ولزم أن يكون كلّ مَن عقل الإنسان مثلاً، عقل أنّه ليس بفرس، بأن يكون نفس عقله الإنسان نفس عقله ليس بفرس. لكنّ اللازم باطل، فالملزوم كذلك. فظهر وتحقّق أنّ موضوع الجيميّة مغاير لموضوع أنّه ليس ب، ولو بحسب الذهن. فعلم أنّ كلّ موجود سلب عنه أمر وجوديّ، فهو ليس بسيط الحقيقة، بل ذاته مركّبة من جهتين: جهة بها هو كذا، وجهة هو بها ليس كذا. فبعكس النقيض: كلّ بسيط الحقيقة هو كلّ الأشياء. فاحتفظْ بهذا، إن كنتَ من أهله.

المشعر السابع

* في أنّه تعالى يعقل ذاته ويعقل الأشياء كلّها من ذاته *

(١١١) أمّا أنّه يعقل ذاته، فلأنّه بسيط الذات مجرّد عن شوب كلّ نقص وإمكان وعدم، وكلّ ما هو كذلك، فذاته حاضرة لذاته بلا حجاب. والعلم ليس إلا حضور الوجود بلا غشاوة. وكلّ إدراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادّة وغواشيها، لأنّ المادّة منبع العدم والغيبة، إذا كلّ جزء من الجسم فإنّه يغيب عن غيره من الأجزاء، ويغيب عنه الكلّ، ويغيب الكلّ عن الكلّ. فكلّ صورة هي أشدّ براءة من المادّة، فهي أصحّ حضوراً لذاتها: أدناها المحسوسة على ذاتها؛ ثمّ المتخيّلة على مراتبها؛ ثمّ المعقولة، وأعلى المعقولات أقوى الموجودات، وهو واجب الوجود. فذاته عاقل ذاته ومعقول ذاته بأجلّ عقل، وذاته مبدأ كلّ فيض وَجود: فبذاته يعقل جميع الأشياء عقلاً لا كثرة فيه أصلاً.

(١١٢) ثمّ إنّ كلّ صورة إدراكيّة ـ سواء كانت معقولة أو محسوسة ـ فهي متّحدة الوجود مع وجود مدرِكها ببرهان فائض علينا من عند الله وهو أنّ كلّ صورة إدراكيّة، ولتكن عقليّة، فوجودها في نفسها ومعقوليّتها ووجودها لعاقلها شيء واحد بلا تغاير،

بمعنى أنّه لا يمكن أن يفرض لصورة عقليّة نحوٌ آخر من الوجود لم يكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل؛ وإلا لم يكن هي هي.

(١١٣) فإذا تقرّر هذا، فنقول: لا يمكن أن تكون تلك الصورة متباينة الوجود عن وجود عاقلها، حتّى يكون لها وجود ولعاقلها وجود آخر، عرضت لهما إضافة المعقوليّة والعاقليّة، كما للأب والابن والملك والمدينة وسائر الأمور المضافة التي عرضت لها الإضافة بعد وجود الذات. وإلا لم يكن وجودها بعينه معقوليّتها، وقد فرضناها كذلك؛ هذا خلف. فإذن لزم من ذلك أنّ الصورة العقليّة في حدّ نفسها، مع فرض تفرّدها عمّا عداها، هي معقولة، فتكون عاقلة أيضاً، إذ المعقوليّة لا يتصوّر حصولها بدون العاقليّة، كما هو شأن المتضائفين؛ وحيث فرضناها مجرّدة عمّا عداها فتكون معقولة لذاتها. ثمّ الموضوع أوّلاً أنّ ها هنا ذاتاً تعقل الأشياء المعقولة لها، ولزم من البرهان أنّ معقولاتها متّحدة مع من يعقلها، وليس إلا الذي فرضناه. فظهر وتبيّن ممّا ذكر، أنّ كلّ عاقل يجب أن يكون متّحد الوجود مع معقوله. فهو المطلوب.

(١١٤) وهذا البرهان جاز في سائر الإدراكات الوهميّة والخياليّة والحسيّة، حتّى أنّ الجوهر الحسّاس منّا يتّحد مع الصورة المحسوسة له بالذات، دون ما خرج عن التصوّر، كالسماء والأرض وغيرهما من المادّيّات التي ليس وجودها وجوداً إدراكيّاً. فتدبّر وأحسن أعمال رؤيتك فيه، فإنّه صعب المنال. والله وليّ الفضل والأفضال.

المشعر الثامن

* في أن الوجود بالحقيقة هو الواحد الحقّ تعالى وكلّ ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم *

(١١٥) لمّا علمتَ أنّ الماهيّات لا تأصّل لها في الكون، وأنّ الجاعل التامّ بنفس وجوده جاعل، وأنّ المجعول ليس إلاّ نحواً من الوجود، وأنّه بنفسه مجعول لا بصفةٍ زائدةٍ، وإلا لكان المجعول بتلك الصفة، فالمجعول مجعول بالذات، بمعنى أنّ ذاته وكونه مجعولاً شيء واحد من غير تغاير حيثيّة، كما أنّ الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور. فإذن ثبت وتقرّر ما ذكرناه من كون العلّة علّةً بذاتها والمعلول معلولاً بذاته بالمعنى المذكور، بعد ما تقرّر أنّ الجاعليّة والمجعوليّة إنّما يكونان بين الوجودات، لا بين الماهيّات، لأنّها أمور ذهنيّة تنتزع بنحو من أنحاء الوجودات.

(١١٦) فثبت وتحقّق أنّ المسمّى بالمجعول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهويّة علّته

الموحّدة إيّاه، ولا يمكن للعقل أن يشير إشارة حضوريّة إلى معلول منفصل الهويّة عن هويّة موجده، حتّى يكون عنده هويّتان مستقلّتان في الإشارة العقليّة، إحديهما مفيضة والأخرى مستفيضة. نعم، له أن يتصوّر ماهيّة المعلول شيئاً غير العلّة، وقد علمتَ أنّ المعلول بالحقيقة ليس ماهيّة المعلول، بل وجوده. فظهر أنّ وجود المعلول في حدّ نفسه ناقص الهويّة، مرتبط الذات بموجده تعلّقيّ الكون به. فكلّ وجود سوى الواحد الحقّ تعالى لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه. وإنّ لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقّق الحقائق ومشيّيء الأشياء، ومذوّت الذوات. فهو الحقيقة، والباقي شؤونه. وهو النور، والباقي سطوعه. وهو الأصل، وما عداه ظهوراته وتجلّياته. وهو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن. وفي الأدعية المأثورة «يا هو، يا من هو، يا من ليس هو إلا هو، يا من لا يعلم أين هو إلا هو!».

(١١٧) تنبيه: إيّاك أن تزلّ قدمك من استماع هذه العبارات، وتتوهّم أنّ نسبة الممكنات إليه تعالى بالحلول والاتّحاد ونحوهما! هيهات أنّ هذا يقتضي الأثنينيّة في أصل الوجود! وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ في أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيّات، ظهر وانكشف أنّ كلّما يقع عليه اسم الوجود، ليس إلاّ شأناً من شؤون الواحد القيّوم، ولمعة من لمعات نور الإيمان. فما وضعناه أوّلاً بحسب النظر الجليل من أنّ في الوجود علّة ومعلولاً، أدّى بنا أخيراً من جهة السلوك العلميّ والنسك العقليّ، إلى أنّ المسمّى بالعلّة هو الأصل، والمعلول شأن من شؤونه، وطور من أطواره. ورجعت العلّيّة والإفاضة إلى تطوّر المبدء الأوّل بأطواره وتجلّيه بأنحاء ظهوراته. فاستقم في هذا المقام الذي قد زلّت فيه الأقدام. وكم من سفينة عقل غرقت في لجج هذا القمقام! والله وليّ الفضل والأنعام.

المنهج الثّاني

في نبذ من أحوال صفاته تعالى
وفيه مشاعر

المشعر الأوّل

* في أنّ صفاته تعالى عين ذاته *

(١١٨) إنّ صفاته تعالى عين ذاته تعالى، لا كما يقول الأشاعرة أصحاب **أبي الحسن الأشعريّ** من إثبات تعدّدها في الوجود، ليلزم تعدّد القدماء - تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً -. ولا كما يقوله **المعتزلة** وتبعهم الآخرون من أهل البحث والتدقيق، ومن نفى مفهوماتها رأساً وإثبات آثارها، وجعل الذات نائبة منابها، كما في أصل الوجود عند بعضهم **كصاحب حواشي التجريد**؛ بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم من أنّ وجوده تعالى الذي هو عين حقيقته، هو بعينه مصداق صفاته الكماليّة، ومظهر نعوته الجماليّة والجلاليّة. فهي على كثرتها وتعدّدها موجودة بوجود واحد من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل. فكما أنّ وجود الممكن عندنا موجود بالذات، والماهيّة موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها، فكذلك الحكم في موجوديّة صفاته تعالى بوجود ذاته المقدّس، إلا أنّ الواجب لا ماهيّة له.

المشعر الثاني

* في كيفيّة علمه تعالى بكلّ شيء
على قاعدة مشرقيّة *

(١١٩) هي أنّ للعلم حقيقة كما أنّ للوجود حقيقة. وكما أنّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة، مع وحدتها يتعلّق بكلّ شيء، ويجب أن يكون وجوداً يطرد العدم عن كلّ شيء وهو وجود كلّ شيء وتمامه وتمام الشيء أولى به من نفسه، لأنّ الشيء يكون مع نفسه بالإمكان ومع تمامه وموجبه بالوجوب، والوجوب آكد من الإمكان، فكذا علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم، وحقيقة العلم حقيقة واحدة، ومع وحدتها علم بكلّ شيء

«لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها»، إذ لو بقي شيء من الأشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن صرف حقيقة العلم، بل علماً بوجهٍ وجهلاً بوجه آخر. وصرف الحقيقة الشيء لا يمتزج بغيره، وإلا فلم يخرج جميعه من القوّة إلى الفعل. وقد مرّ أنّ علمه سبحانه راجع إلى وجوده، فكما أنّ وجوده لا يشوب بعدمٍ ونقص، فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته، لا يشوب بغيبة شيء من الأشياء. كيف وهو محقّق الحقائق ومشيّىء الأشياء؟ فذاته أحقّ بالأشياء من الأشياء بأنفسها. فحضور ذاته تعالى حضور كلّ شيء، فما عند الله هي الحقائق المتأصّلة التي تنزل هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال.

المشعر الثالث

* في الإشارة إلى سائر صفاته الكماليّة *

(١٢٠) القاعدة المذكورة في عموم تعلّق علمه تعالى بالأشياء مطّردة في سائر صفاته، فقدرته مع وحدتها يجب أن يكون قدرة على كلّ شيء لأنّ قدرته حقيقة القدرة. فلو لم تكن متعلّقة بجميع الأشياء، لكانت قدرة على إيجاد شيء دون شيء آخر؛ فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة. وكذا الكلام في إرادته وحياته وسمعه وبصره وسائر صفاته الكماليّة. فجميع الأشياء من مراتب قدرته وإرادته ومحبّته وحياته وغير ذلك. ومن استصعب عليه أنّ علمه مثلاً مع وحدته علم بكلّ شيء وكذا قدرته مع وحدتها متعلّقة بكلّ شيء، فذلك لظنّه أنّ وحدته تعالى ووحدة صفاته الذاتيّة وحدة عدديّة، وأنّه تعالى واحد بالعدد. وليس الأمر كذلك، بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير العدديّة والنوعيّة والجنسيّة والاتّصاليّة وغيرها، لا يعرفها إلا ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾.

المشعر الرابع

* في الإشارة إلى كلامه تعالى وكتابه *

(١٢١) كلامه تعالى ليس كما قالته الأشاعرة، من أنّه صفة نفسيّة هي معانٍ قائمة بذاته، لاستحالة كونه تعالى محلاً لغيره. وليس أيضاً عبارة عن خلق أصوات وحروف دالّة، وإلا لكان كلّ كلام كلام الله. وأيضاً أمره وقوله سابق على كلّ كائن، كما قال أيضاً: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامّات وإنزال: ﴿ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ في كسوة ألفاظ وعبارات. وقال: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٌ مِّنۡهُ﴾. وفي الحديث: «أعوذ بكلمات الله التامّات كلّها من شرّ ما خلق».

(١٢٢) والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين. والكلام لكونه من عالم الأمر غير الكتاب، لكونه من عالم الخلق. والمتكلّم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد. والكاتب من أوجد الكلام، يعني الكتاب. ولكلّ منهما منازل ومراتب. فكلّ متكلّم كاتب بوجه، وكلّ كاتب متكلّم بوجه. ومثاله في الشاهد أنّ الإنسان إذا تكلّم بكلام، فقد صدر عن نفسه في لوح صدره ومخارج حروفه صور وأشكال حرفيّة، فنَفَسه من أوجد الكلام، فيكون كاتباً بقلم قدرته في ألواح صدره ومنازل صوته ومجاري نَفَسه ـ بفتح الفاء ـ وشخصه الجسمانيّ ممّن قام به الكلام، فيكون متكلّماً. فاجعلْ ذلك مقياساً لما فوقه. والكلام قرآن وفرقان باعتبارين. والكلام لكونه من عالم الأمر منزله الصدور، ولا يدركه إلا أولو الألباب: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ وما يعقلها إلا العالمون. والكتاب لكونه من عالم الخلق منزله الألواح القدريّة، يدركه كلّ واحد لقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً﴾ والكلام ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾، بل هو قرآن كريم وله مرتبة عظيمة في لوح محفوظ ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾. فتنزيله هو الكتاب.

المنهج الثالث

في الإشارة إلى الصنع والإبداع
وفيه مشاعر

المشعر الأوّل

* في فاعلية الفاعل *

(١٢٣) إنّ فاعليّة كلّ فاعل إمّا بالطبع، أو بالقسر، أو بالتسخير، أو بالقصد، أو بالرضا، أو بالعناية، أو بالتجلّي. وما سوى الثلاث، الأوّل، إراديّ البتّة، والثالث يحتمل الوجهين. وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهريّة والطباعيّة؛ وبالقصد مع الداعي عند المعتزلة؛ وبغير الداعي عند أكثر المتكلّمين؛ وبالرضا عند الإشراقيّين؛ وبالعناية عند جمهور الحكماء؛ وبالتجلّي عند الصوفيّة. ولكلّ وجهة هو مولّيها، فاستبقوا الخيرات.

المشعر الثاني

* في فعله تعالى *

(١٢٤) فعله تعالى أمر وخلق. وأمره مع الله، وخلقه حادث زمانيّ. وفي الحديث: أنه قال رسول الله صل الله عليه وآله: «أوّل ما خلق الله العقل». وفي رواية «القلم». وفي رواية «نوري» والمعنى في الكلّ واحد.

(١٢٥) وفي «كتاب بصائر الدرجات» لبعض أصحابنا الإماميّة ـ رضي الله عنهم ـ قال: «حدّثنا يعقوب بن يزيد عن محمّد بن أبي عمير عن هشام بن سالم، قال: سمعتُ أبا عبد الله (الإمام جعفر الصادق) عليه السلام يقول: «يسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربّي. قال: خلق أعظم من جبرائيل وميكائيل لم يكن مع أحد ممّن مضى غير محمّد صلى الله عليه وآله، وهو مع الأئمة عليهم السلام يسدّدهم» انتهى.

(١٢٦) وقال محمّد بن عليّ بن بابويه القمّيّ ـ قدّس الله روحه ـ في كتاب **الاعتقادات**: «اعتقادنا في النفوس أنّها هي الأرواح التي تقوم بها حياة النفوس، وأنّها الخلق الأوّل لقول النبيّ ﷺ: إنّ أوّل ما أبدع الله تعالى هي النفوس المقدّسة المطهّرة،

فأنطقها بتوحيده، ثمّ خلق بعد ذلك سائر خلقه. واعتقادنا فيها أنّها خلقت للبقاء. ولم تخلق للفناء لقوله ﷺ: ما خُلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء، وإنّما تنقلون من دار إلى دار. وإنّ الأرواح في الدنيا غريبة وفي الأبدان مسجونة. واعتقادنا فيها أنّها إذا فارقت الأبدان، فهي باقية، منها منعّمة ومنها معذّبة، إلى أن يردّها ـ عزّ وجلّ ـ إلى أبدانها».

(١٢٧) وقال **عيسى ابن مريم** ـ عليه السلام ـ للحواريّين: «أقول لكم الحقّ أنّه لا يصعد إلى السماء إلا ما نزل منها».

(١٢٨) وقال ـ جلّ ثناؤه ـ: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾.

(١٢٩) وقال أيضاً ـ قدّس سرّه ـ في **كتاب التوحيد** ناقلاً بسنده المتّصل عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: «أنّ روح المؤمن لأشدّ اتّصالاً بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها».

(١٣٠) ونقل **الشيخ المفيد** ـ رحمه الله ـ في **كتاب المقالات** من كتاب نوادر الحكمة لبعض علمائنا الإماميّة أصحاب التوحيد ـ رضي الله عنهم ـ مستنداً إلى ليث بن أبي سليم عن أبي عباس ـ رضي الله عنه ـ قال: «سمعتُ رسول الله ﷺ لمّا أسري به إلى السماء السابعة، ثمّ أهبط إلى الأرض، يقول لعليّ بن أبي طالب ـ صلوات الله عليه ـ: يا عليّ! إنّ الله تعالى كان الله ولا شيء معه. فخلقني وخلقك روحين من نور جلاله. فكنّا أمام عرش ربّ العالمين، نسبّح الله ونحمده ونهلّله. وذلك قبل أن يخلق السماوات والأرض. فلمّا أراد أن يخلق آدم عم، خلقني وإيّاك من طينة علّيّين، وعجّنت بذلك النور وغمّسنا في جميع الأنهار وأنهار الجنّة. ثمّ خلق آدم عم واستودع صلبه تلك الطّينة والنور. فلمّا خلقه واستخرج ذرّيته من ظهره. فاستنطقهم وقرّرهم بربوبيّته. فأوّل ما خلق الله وأتمّ له بالعدل والتوحيد، أنا وأنت والنبيّون على قدر منازلهم وقربهم من الله عزّ وجلّ»، في حديث طويل.

(١٣١) فقد ظهر من هذه النقول بعد شهادة البرهان للعقول، أنّ للأرواح كينونة سابقة على عالم الأجسام. والعقول القادسة والأرواح الكلّيّة عندنا باقية ببقاء الله تعالى فضلاً عن إبقائه، لأنّها مستهلكة الذات، مطويّة الأنوار تحت سطوع نور الجلال لا يرومون النظر إلى ذواتهم، خاضعين لله تعالى.

(١٣٢) قال **سعد بن جبير**: «لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح ولو شاء أن يبلغ السماوات السبع والأرضين في لقمة، لفَعل».

(١٣٣) وقال بعضهم: «الروح لم يخرج من «كُن» لأنّه لو خرج من «كُنْ»، كان

عليه الذلّ قبل. فمن أيّ شيء خرج؟ قال: من بين جماله وجلاله» انتهى. أقول: معنى كلامه أنّ الروح هو أمره تعالى، وقوله: ﴿كن﴾ هو نفس أمره تعالى، الذي به يتكوّن الأشياء. فسائر الموجودات خُلقت وكانت من أمره، وأمره لا يكون من أمره؛ وإلا، لزم الدور أو التسلسل، بل عالم أمره سبحانه ينشأ من ذاته نشوء الضوء من الشمس والنداوة من البحر.

(١٣٤) وقال **ابن بابويه** أيضاً في **كتاب الاعتقادات**: «اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة ـ عليهم السلام ـ أنّ فيهم خمسة أرواح: روح القدس، وروح الإيمان، وروح القوّة، وروح الشهوة، وروح المدرّج. وفي المؤمنين أربعة أرواح. وفي الكافرين والبهائم ثلاثة أرواح. وأمّا قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ فإنّه خلق أعظم من جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، كان مع رسول الله ﷺ، ومع الملائكة، وهو من الملكوت» انتهى كلامه.

(١٣٥) وقد أخذ هذا الكلام من أحاديث **أئمّتنا المعصومين** ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ. والمراد من «روح القدس» الروح الأوّل الذي هو مع الله من غير مراجعة إلى ذاته، وهو المسمّى عند الحكماء بـ «العقل الفعّال». ومن روح الإيمان، العقل المستفاد الذي صار عقلاً بالفعل بعدما كان عقلاً بالقوّة. ومن روح القوّة، النفس الناطقة الإنسانيّة وهي عقل هيولانيّ بالقوّة. ومن روح الشهوة، النفس الحيوانيّة التي شأنها الشهوة والغضب. ومن روح المدرّج، الروح الطبيعيّ الذي هو مبدأ التنمية والتغذية. وهذه الأرواح الخمسة متعاقبة الحصول في الإنسان على التدريج. فالإنسان ما دام في الرحم، ليس له إلا النفس النباتيّة. ثم ينشأ له بعد الولادة النفس الحيوانيّة، أعني القوّة الخياليّة. ثمّ يحدث له في أوان البلوغ الحيوانيّ والاشتداد الصوريّ النفس الناطقة، وهو العقل العمليّ. وأمّا العقل بالفعل، فلا يحدث إلا في قليل من أفراد البشر، وهم العرفاء والمؤمنون حقّاً بالله وملائكته وكُتُبه ورُسُله واليوم الآخر. وأمّا روح القدس، فهو المخصوص بأولياء الله. وهذه الأرواح الخمسة أنوار متفاوتة في شدّة النوريّة وضعفها، كلّها موجودة بوجود واحد ذي مراتب متدرّجة الحصول فيمن وجدت له.

(١٣٦) والذي يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات من طريق الرواية، ما نقل عن **كميل بن زياد** أنّه قال: «سألتُ مولانا أمير المؤمنين عليّاً ـ عليه ألف التحية والسلام ـ فقلت: يا أمير المؤمنين! أريد أن تعرّفني نفسي قال عليه السلام: يا كميل! وأيّ النفس تريد أن أعرّفك؟ قلت: يا مولاي، وهل هي إلا نفس واحدة؟ قال: يا كميل، إنّما هي أربعة: الناميّة النباتيّة، والحسّيّة الحيوانيّة، والناطقة القدسيّة، والكلّيّة الإلٰهيّة. ولكلّ واحدة من هذه خمس قوى وخاصّيّتان. فالناميّة النباتيّة لها خمس قوى: جاذبة، وماسكة، وهاضمة، ودافعة، ومولّدة، ولها خاصّيّتان: الزيادة والنقصان، وانبعاثها من الكبد.

والحسّيّة الحيوانيّة لها خمس قوى: سمع، وبصر، وشمّ، وذوق، ولمس، ولها خاصّيّتان: الشهوة والغضب، وانبعاثها من القلب. والناطقة القدسيّة لها خمس قوى: فكر، وذكر، وعلم، وحلم، ونباهة. وليس لها انبعاث، وهي أشبه الأشياء بالنفوس الملكيّة. ولها خاصّيّتان: النزاعة والحكمة. والكلّيّة الإلٰهيّة لها خمس قوى: بقاء في فناء، ونعيم في شقاء، وعزّ في ذلّ، وغنى في فقر، وصبر في بلاء، ولها خاصّيّتان: الرضا والتسليم. وهذه التي مبدأها من الله وإليه تعود. قال الله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ وقال: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾﴾. والعقل وسط الكلّ.

المشعر الثالث

* في حدوث العالم *

(١٣٧) العالم بجميع ما فيه حادث زمانيّ، إذ كلّ ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانيّ، بمعنى أنّ لا هويّة من الهويّات الشخصيّة إلا وقد سبق عدمها وجودها، ووجودها عدمها سبقاً زمانيّاً. وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيّات الماديّة، فلكيّاً كان أو عنصريّاً، نفساً كان أو بدناً، إلا وهو متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود والشخصيّة، مع برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبّر في آيات الله تعالى وكتابه العزيز، مثل قوله سبحانه: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾. وقوله: ﴿عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾﴾ وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ وقوله: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ ﴿٤٠﴾﴾ وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ وقوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾﴾ وكلّ آتوه فرداً.

(١٣٨) ومبدأ هذا البرهان المشار إليه تارة من جهة تجدّد الطبيعة، وهي صورة جوهريّة سارية في الجسم، هي المبدأ القريب بحركته الذاتيّة وسكونه ومنشأ آثاره. وما من جسم إلا ويتقوّم ذاته من هذا الجوهر الثوريّ الساري في جميع أجزائه، وهو أبداً في التحوّل والسيلان والتجدّد والانصرام والزوال والانهدام. فلا بقاء لها، ولا سبب لحدوثها وتجدّدها، لأنّ الذاتيّ غير معلّل بعلّة سوى علّة الذات. والجاعل إذا جعلها، جعل ذاتها المتجدّدة. وأمّا تجدّدها، فليس بجعل جاعل وصنع فاعل. وبها يرتبط الحادث بالقديم، لأنّ وجودها بعينه هذا الوجود التدريجيّ وبقاؤها عين حدوثها، وثباتها عين تغيّرها. فالصانع بوصف ثباته وبقائه أبدع هذا الكائن المتجدّد الذات والهويّة.

(١٣٩) والذي جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم، وهي الحركة، غير

صالح لذلك. فإنّ الحركة أمر عقليّ إضافيّ عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه، وهو من الوجود الحدوثيّ والحدوث التدريجيّ، والزمان كميّة ذلك الخروج والتجدّد. فالحركة خروج هذا الجوهر من القوّة إلى الفعل تدريجاً، والزمان مقداره. وشيء منهما لا يصلح أن يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم، وكذا الأعراض، لأنّها تابعة في الثبات والتجدّد لمحلّها. فلم يبق إلا ما ذكرناه، وقد بسطنا القول المشبع لإثبات هذا المرام في سائر صحفنا بما لا مزيد عليه.

(١٤٠) وتارة من جهة إثبات الغايات للطبائع، وإنها تستدعي من جهة استكمالاتها الذاتيّة وحركاتها الجوهريّة، أن يتبدّل عليها هذا الوجود، ويزول عنها هذا الكون، وينقطع الحرث والنسل، وينهدم هذا البناء، ويصعق من في الأرض والسماء، وتخرب هذه الدار، وينتقل هذا الأمر إلى الواحد القهّار.

(١٤١) قال أمير المؤمنين وإمام الموحّدين ـ عليه السلام ـ في خطب **نهج البلاغة** مشيراً إلى دثور العالم وزواله من جهة إثبات الغاية والرجوع إلى البداية: «كلّ شيء خاضع له وكلّ شيء قائم به، غني كلّ فقير، وعزّ كلّ ذليل، وقوّة كلّ ضعيف، ومفزع كلّ ملهوف. ومن تكلّم سمع نطقه، ومن سكت علم سرّه. ومن عاش فعليه رزقه، ومن مات فإليه منقلبه». ثمّ ساق الكلام إلى قوله ـ عليه السلام ـ في أحوال الإنسان وولوج الموت فيه على التدريج: «فلم يزل الموت يبالغ في جسده، حتّى خالط سمعه، فصار بين أهله لا ينطق بلسانه، ولا يسمع بسمعه. يردّد طرفه في وجوههم؛ يرى حركات ألسنتهم، ولا يسمع رجع كلامهم. ثمّ ازداد الموت التياطاً به. فقبض بصره، كما قبض سمعه. وخرجت الروح من جسده. فصار جيفة بين أهله، قد أوحشوا من جانبه، وتباعدوا من قربه، لا يسعد باكياً، ولا يجيب داعياً. ثمّ حملوه إلى محطّ في الأرض، وأسلموه فيه إلى عمله. وانقطعوا عن زورته، حتّى إذا بلغ الكتاب أجله، والأمر مقاديره وألحق آخر الخلق بأوّله، وجاء من أمر الله ما يريده من تجديد خلقه. أمار السماء وفطرها، وأرجّ الأرض وأرجفها وقلع الجبال ونسفها. ودكّ بعضها بعضاً من هيبة جلاله وبخوف سطوته، وأخرج من فيها فجدّدهم بعد أخلاقهم، وجمعهم بعد تفريقهم. ثمّ ميّزهم لما يريده من مسائلتهم عن خفايا الأعمال وخبايا الأفعال، وجعلهم فريقين: أنعم على هؤلاء، وانتقم من هؤلاء. فأمّا أهل الطاعة، فأثابهم بجواره، وخلّدهم في داره، حيث لا يظعن النزال، لا يتغيّر بهم الحال، ولا تهولهم الأفزاع، ولا تنالهم الأسقام، ولا يعرض لهم الأخطار ولا تشخصهم الأسفار. فأمّا أهل المعصية، فأنزلهم شرّ دار، وغلّ الأيدي إلى الأعناق، وقرن النواصي بالأقدام، وألبسهم سرابيل القطران ومقطّعات النيران».

خاتمة الرسالة

(١٤٢) اعلم أنّ الطرق إلى الله تعالى كثيرة، لأنّه ذو فضائل وجهات غير عديدة «ولكلّ وجهة هو مولّيها»، لكن بعضها أنور وأشرف وأحكم وأشدّ البراهين. وأوثقها وأشرفها إليه وإلى صفاته وأفعاله، هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره. فيكون الطريق إلى البغية من البغية، لأنّه البرهان على كلّ شيء. وهذه سبيل جميع الأنبياء والصدّيقين ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ «قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرةٍ أنا ومن اتّبعني» ﴿إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾﴾ فهؤلاء هم الذين يستشهدون به تعالى عليه ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾. ثمّ يستشهدون بذاته تعالى على صفاته، وبصفاته على أفعاله وآثاره واحداً بعد واحد.

(١٤٣) وغير هؤلاء يتوسّلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر غيره، كجمهور الفلاسفة بالإمكان، والطبيعيّين بالحركة للجسم، والمتكلّمين بالحدوث للخلق أو غير ذلك. وهي أيضاً دلائل وشواهد، لكنّ هذا المنهاج أحكم وأشرف. وقد أُشير في الكتاب الإلٰهيّ إلى تلك الطرق بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾. وإلى هذه الطريقة أشار بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾.

(١٤٤) فالربّانيّون ينظرون إلى حقيقة الوجود أوّلاً، ويحقّقونها ويعلمون أنّها أصل كلّ شيءٍ، وأنّها واجب الوجود بحسب الحقيقة. وأمّا الإمكان والحاجة والمعلوليّة، فإنّما تلحق الوجود لا لأجل حقيقته، بل لأجل نقائص وإعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثمّ بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان، والغنى والحاجة، يصلون إلى توحيد صفاته، ومن صفاته إلى كيفيّة أحواله وآثاره.

(١٤٥) وقد مرّ فيما أسلفنا من البرهان ما بزغ به من نور الحقّ من أُفق البيان، وطلعت شمس الحقيقة من مطلع العرفان، من أنّ الوجود ـ كما مرّ ـ حقيقة بسيطة، لا جنس لها ولا فصل لها، ولا حدّ لها، ولا معرّف لها، ولا برهان عليه، وليس الاختلاف بين آحادها وأعدادها إلا بالكمال والنقص، والتقدّم والتأخّر، والغنى والحاجة، أو بأمور

عارضة كما في أفراد ماهيّة واحدة. وغاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، وهي حقيقة الواجبيّة البسيطة المقتضية للكمال الأتمّ، والجلال الأرفع، وعدم التناهي في الشدّة، إذ كلّ مرتبة دون تلك المرتبة في الشدّة، ليست هي صرف الوجود، بل مع قصور ونقص.

(١٤٦) وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود، ولا من لوازمه، لأنّه عدم. والعدم سلب أصل الوجود أو سلب كماله، والأوّل تعالى لا يجامعه، وهو ظاهر. فالقصور لاحق لا لأصل الدوجود، بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها. فالقصورات والأعدام إنّما طرأت للثواني من حيث ثانويّتها وتأخّرها. فالأوّل على كماله الأتمّ الذي لا نهاية له. والعدم والافتقار إنّما ينشآن عن الإفاضة والجعل ضرورة أنّ المجعول لا يساوي الجاعل، والفيض لا يساوي الفيّاض في مرتبة الوجود. فهويّات الثواني متعلّقة على ترتيبها بالأوّل، فتنجبر قصوراتها بتمامه وافتقارها بغنائه. وكلّ ما هو أكثر تأخّراً عنه، فهو أكثر قصوراً وعدماً.

(١٤٧) فأوّل الصوادر عنه تعالى يجب أن يكون أجلّ الموجودات بعده، وهو الوجود الإبداعيّ الذي لا إمكان له إلا ما صار محتجباً بالوجوب الأوّل، وهو عالم الأمر الإلٰهيّ. ولا يسع فيه إلا الأرواح القادسة على تفاوتها في القرب من الذات الأحديّة، لأنّها بمنزلة الأضواء الإلٰهيّة. والعبارة عن جملتها روح القدس، لأنّها كشخص واحد. وهي ليست من العالم، ولا واقعة تحت قول: ﴿كن﴾، لأنّها نفس الأمر والقول. وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها.

(١٤٨) ثمّ الطبائع والصور على مراتبها. ثمّ بسائط الأجسام واحداً بعد واحدٍ إلى المادّة الأخيرة، التي شأنها القبول والاستعداد، وهي النهاية في الخسّة والظلمة. ثمّ يترقّى الوجود منها بالتلطيف والتكميل راجعاً إلى ما نزل منه، عائداً إلى ما بدأ منه، بتهيّج الموادّ، وتحريك الأجساد، وإحداث الحرارة المهيّجة السماويّة في الاسطقسات من تداوير النيّرات الموجبة لنشوء النبات بعد الجماد وسياقه المركّبات إلى درجة قبول الحياة وتشويق النفوس إلى أن تبلغ إلى درجة العقل المستفاد الراجعة إلى الله الجواد.

(١٤٩) فانظر إلى حكمة المبدع البديع: كيف أبدع الأشياء وأنشأ الأكوان من الأشرف فالأشرف. فأبدع أوّلاً أنواراً قدسيّة وعقولاً فعّالة، تجلّى بها وألقى فيها مثاله. فأظهر منها أفعاله، واخترع بتوسّطها أجساماً كريمة صافية نيّرة، ذوات نفوس حيوانيّة،

دائمة الحركات تقرّباً إلى الله وعبوديّة له. وحملها في سفينة «ذات ألواح ودسر» جارية في بحر القضاء والقدر: ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾ و﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَاهَا ﴿٤٤﴾﴾.

(١٥٠) وجعلها مختلفة في الحركات. ونسب أضواء النيّرات المعدّة لنشوء الكائنات. ثمّ خلق هيولى العناصر التي هي أخسّ الممكنات، وهي نهاية تدبير الأمر، فإنّه يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض. ثمّ يعرج إليه بتكوين الجماد من تعديل العناصر والأركان. ثمّ النبات من صفوتها. ثمّ الحيوان. ثمّ الإنسان. وإذا استكمل بالعلم والكمال، بلغ إلى درجة العقل الفعّال. فيه وقف تدبير الخير والجود، واتّصل بأوّله آخر دائرة الوجود.

تمّ بعون الملك الودود الذي هو

مفيض الخير والجود

فهرس المحتويات

الرسالة الكمالية

كتاب المشاعر تصنيف صدر الدين الشيرازيّ (ملا صدرا)